

Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana

Eugene Gogol
y companer@s de América Latina



Utopía y dialéctica
en la liberación
latinoamericana

También por Eugene Gogol

El concepto del otro en la liberación latinoamericana:
la fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales

Ensayos sobre zapatismo

Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización

Raya Dunayevskaya: filósofa del humanismo-marxista

Mariátegui y Marx: la transformación social en los países
en vías de desarrollo

Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana

Eugene Gogol



Prometeo Liberado
Juan Pablos Editor

México, 2014

Gogol, Eugene

Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana / Eugene Gogol, autor. -- México : Prometeo Liberado : Juan Pablos Editor, 2014.

1a edición

487 p. ; 15.5 x 23 cm.

ISBN: 978-607-711-230-3

T. 1. Filosofía - América Latina T. 2. Dialéctica

B1001 G64

UTOPÍA Y DIALÉCTICA EN LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA
de Eugene Gogol

Primera edición, 2014

Traducción: Félix Valdés García, Camila Valdés León,
Miguel A. de Armas (Capítulo 14)

Diseño de portada: Eugene Gogol

ISBN: 978-607-711-230-3

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)
Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

Índice

Reconocimientos

Mi profundo agradecimiento a los y las compas que contribuyeron con los ensayos que figuran en la parte III de este estudio.

Para la asistencia editorial quiero dar las gracias a Raquel Velásquez, Brenda Porras Rodríguez, Fernando Alan López Bonifacio, Luz María Reina, Teo Karyotis, Camila Valdés León y Héctor M. Sánchez.

Para la transcripción de algunos textos quiero dar las gracias a Verónica Perulles.

Un agradecimiento especial al compañero Félix Valdés García. Durante varios años ha colaborado en la edición de mis trabajos y, lo más importante, en los de Raya Dunayevskaya en español.

Introducción

La utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, está marcada por su relación con la realidad histórica presente... La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente... Pero la utopía es, también, un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad... [La utopía es] la fuerza que moviliza la historia y que subvierte el orden existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad.

Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*[1]

El Tiempo del No, *el Tiempo del* Sí. *Definidos los "*no*", falta acabar de delinear los* "sí"...."¿podría ser de otra forma?". *Esa pregunta tal vez pueda ser la que detona la rebeldía en su acepción más amplia. Y puede serlo porque hay un "no" que la ha parido:* no tiene por qué ser así... *Llegamos acá porque nuestras realidades, nuestras historias, nuestras rebeldías nos llevaron a ese "no tiene por qué ser así". Eso y que, intuitiva o elaboradamente, nos hemos respondido* "sí" *a la pregunta* "¿podría ser de otra manera?". *Falta responder a las preguntas que se atropellan después de ese* "sí"*: ¿Cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos? ¿Qué hay que hacer? ¿Con quién? Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s.*

Subcomandante Marcos[2]

[1] Lima, CEP, 1971 (5a. edición, 1987), pp. 297-298.
[2] Marcos, "A ellos y nosotros", Parte V, enero, 2013, Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

I. La utopía y la dialéctica como terreno en disputa

21 de diciembre de 2012. (Calendario maya, el fin de una era y el comienzo de una nueva.) En una disciplinada y silenciosa oleada, 45 mil indígenas zapatistas (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques y mames) ocuparon las calles de cinco ciudades en Chiapas: "¿ESCUCHARON? Es el sonido de un mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día era noche". Y noche será el día que será el día. ¡DEMOCRACIA! ¡LIBERTAD! ¡JUSTICIA!" —decía su comunicado. La ocupación fue seguida de una serie de comunicaciones del Subcomandante Insurgente Marcos y de otros en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN).

Entre esos documentos estaba "La Sexta" —en referencia a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona—, citada en el exergo de la presente introducción. Al hacer referencia a "El Tiempo del *No*, el Tiempo del *Sí*", los zapatistas hablan del doble ritmo del desarraigo de la transformación social —la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo—, que ha caracterizado a la lucha de la humanidad por la liberación durante generaciones, siglos y, de hecho, milenios. En este sentido, el proyecto y la visión utópica zapatistas se alinean con la *dialéctica*, la expresión filosófica que ha dado voz a la lucha emancipadora de mujeres y hombres a lo largo de la historia. La negatividad absoluta de la dialéctica fue una revolución en el pensamiento, que G. W. F. Hegel forjó bajo el impacto de la gran Revolución francesa, y que Karl Marx transformó en una filosofía de la revolución: la *revolución permanente*. No es entonces una cuestión crucial que los zapatistas hayan discernido activamente los nexos libertarios implícitos entre sus ideas y acciones, con respecto a las de Hegel y Marx. *La dialéctica está en la vida y no sólo en los libros.*

Sin embargo, hoy en día es fundamental hacer *explícitos* los nexos entre las rebeliones y comienzos revolucionarios del aquí y el ahora, y la filosofía de la emancipación humana que Hegel y Marx forjaran. Cuando comprendemos y practicamos esta dialéctica de la negatividad absoluta, de la negación de la negación —lo positivo (el "sí"), dentro de lo negativo (el "no")—, podemos llegar a nuevos comienzos humanos, a la creación de un mundo que contiene en su interior espacio para los muchos mundos que la humanidad *tiene* en su propio ser.

Esta dialéctica no es una entidad estática, impuesta desde el exterior como "la respuesta". Más bien, es una forma de pensar y de hacer; "el poder de la negatividad" vuelve a la vida una y otra vez, cuando los seres humanos, los rebeldes y los revolucionarios, los grandes movimientos sociales desde abajo, lo recrean en sus prácticas y su pensamiento. El desarrollo para nuestro

tiempo de una visión del mundo históricamente fundada en la libertad, va de la mano con tener ojos y oídos, nuestras energías y esfuerzos, puestos en los movimientos en marcha desde abajo. Son sus voces y acciones la fuente del cambio emancipador, así como es el método de la dialéctica revolucionaria el que nos da la capacidad para comprender globalmente la importancia de los movimientos desde abajo. Los dos trabajos de discernimiento del significado de la filosofía y de la acción no son tareas separadas, sino una y la misma.

Recuperar y recrear la dialéctica es echar raíces nosotros mismos sobre lo que ha sido la *praxis* de la humanidad a lo largo de la historia. Es esta práctica, este método, lo que los gobernantes se esfuerzan por mantener oculto de nosotros. Además, muchos activistas que buscan el cambio revolucionario lamentablemente han ignorado o mistificado a la filosofía emancipadora. Convertirse en practicantes dialécticos en la práctica no es poseer "la palabra" de ninguna manera elitista o vanguardista. Más bien se trata de reunir en una sola, las luchas históricas de la humanidad por la libertad, expresadas como método, y el aquí y el ahora de nuestra determinación para arrancar de raíz lo viejo y crear lo nuevo: la utopía y la dialéctica unidas.

Los zapatistas y muchos, muchos otros, son quienes hacen que la dialéctica siga siendo vital para nuestro tiempo. Nuestra obligación es la de unirnos a ellos en el pensamiento y la acción. Crear nuevamente la filosofía dialéctica, en el pensamiento y en la vida, constituye un desafío para todos.

*

La formulación de Gustavo Gutiérrez, referida en el exergo anterior sobre el significado de la utopía para la realidad latinoamericana, constituye otro punto de partida importante para el análisis de la utopía y de la dialéctica. Siguiendo el punto de vista por él expuesto, se entiende que una utopía auténticamente emancipadora se constituye a sí misma como una denuncia del presente, enraizada históricamente, que apremia la acción en pos de una nueva sociedad futura. Si tal utopía es, como señala Gutiérrez, tanto una denuncia como una anunciación, entonces resuena poderosamente en ella el concepto hegeliano de la negatividad (la dialéctica), que expresa ese doble ritmo: oposición ante lo viejo y su destrucción (la negación), que es inseparable de la aparición de lo positivo dentro de sí, la construcción de lo nuevo (la negación de la negación). La perspectiva de Hegel en el prefacio de la *Fenomenología* —"...vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transforma-

ción",[3] aunque quizá no sea del todo una llamada a las barricadas, señala ese doble movimiento de desarrollo emancipador de la humanidad, según lo percibiera él en los albores del siglo XIX.

Siguiendo lo elaborado por Hegel, Karl Marx, a mediados del siglo XIX, reconoció la relación de la dialéctica para con el movimiento de la historia real y la forjó de nuevo:

> Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella como la verdadera y única positiva, y desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado sólo la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la historia; y este proceso histórico aún no es la auténtica historia del hombre —del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre—: la historia del origen del hombre.[4]

Marx se asentó en la dialéctica hegeliana de la negatividad a la vez que la trascendió, al tomar partido con las subjetividades revolucionarias vivas de su tiempo. Marx no rechazaba esa dialéctica, sino que, más bien, la recreó en su momento histórico por medio del proletariado.

Históricamente, otras inmersiones importantes en la dialéctica —entre las más destacadas, la de Lenin durante la Primera Guerra Mundial y la de Raya Dunayevskaya tras la Segunda Guerra Mundial—, podrían representar momentos del pensamiento emancipatorio en las revoluciones del siglo XX.

Mientras que el pensamiento dialéctico y la acción son el hilo conductor de este libro, el objetivo no es la imposición de la dialéctica —ya sea de Hegel, Marx, Lenin o Dunayevskaya— "para" América Latina, o "sobre" un concepto latinoamericano de utopía. Más bien, la idea central de este estudio es la búsqueda de líneas de la dialéctica en la medida en que *éstas surgen desde dentro de la propia América Latina* en las primeras décadas del siglo XXI: *1*) ¿Cómo funciona una dialéctica de la libertad, de la revolución, que surge y se expresa a sí misma en los territorios indígenas de la América Latina hoy? *2*) ¿Existen hilos vivos que conectan el concepto de utopía, encontrado en muchos de los movimientos latinoamericanos de hoy, con la dialéctica, tal como se encuentra en Hegel, recreada de nuevo por Marx y por otros? *3*) ¿Cuál es la responsabilidad de los intelectuales radicales, de los pensadores-activistas de América Latina, para analizar y ayudar a elaborar una relación de este tipo entre la utopía y la dialéctica de la liberación latinoamericana? *4*) ¿Cuál es el

[3] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 12.
[4] K. Marx, "Crítica de la dialéctica hegeliana", en *Manuscritos*..., p. 151.

papel de las organizaciones revolucionarias —las organizaciones de masas y los movimientos que surgen de abajo, a menudo de forma espontánea, y las pequeñas organizaciones radicales y revolucionarias que buscan unirse con los movimientos de masas—, en relación con la dialéctica y la utopía?

Más de un cuarto de siglo atrás Dunayevskaya planteó el reto a los revolucionarios de la siguiente manera:

> Sólo los seres humanos vivos pueden recrear una y otra vez la dialéctica revolucionaria. Y estos seres humanos vivos deben hacerlo en la teoría así como en la práctica. No sólo se trata de enfrentarse al desafío de la práctica, sino de poder enfrentarse al desafío de autodesarrollo de la idea, y de profundizar la historia hasta el punto en que llegue al concepto marxista de la filosofía de la "revolución permanente".[5]

¿Cómo una problemática de este tipo puede decirle algo a la América Latina de hoy día? Hemos introducido este debate desde dos puntos de vista: *Filosófica y teóricamente*, queremos analizar cómo un concepto de la utopía construido en América Latina puede tener ciertas resonancias de la dialéctica de la liberación de origen hegeliano y de concreción marxista. *Concretamente en la práctica*, queremos examinar cómo las actividades de los movimientos latinoamericanos —de pueblos indígenas, de mujeres, de campesinos, de la juventud, de los trabajadores— se expresan en forma de proyecto, en múltiples formas de organización y comunidades construidas desde abajo.

Las categorías utopía y dialéctica son, a su vez, contendientes. En América Latina ha tenido lugar una larga y difícil lucha por construir conceptos y prácticas de la utopía diferentes, en oposición y en resistencia con respecto a los conceptos europeos y estadounidenses. "El derecho a su propia utopía", y "La utopía como un espacio de resistencia social" son categorías fundamentales, surgidas de esa lucha, que serán centrales para nuestro estudio. Aún más disputado ha sido el punto de vista de la dialéctica como una dialéctica de la liberación. Muchos críticos se han centrado en las conclusiones políticas conservadoras de Hegel, en su *Filosofía del derecho*, o en sus discutibles opiniones sobre la historia expuestas en sus *Lecciones sobre la historia universal*. Y aunque es necesaria una crítica de la problemática obra de Hegel en estas áreas, ello no nos puede desviar de un estudio de la dialéctica en sí misma –una dialéctica de la liberación—, encontrada en sus escritos más importantes. Nuestro intento es analizar aspectos de esta dialéctica de la liberación en

[5] Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, México, FCE, 1985, p. 385.

la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del espíritu* de Hegel.

Mientras que la utopía y la dialéctica se disputan el terreno, las vemos como como elementos fundamentales y englobadores en función de construir una visión emancipadora de la liberación de América Latina, y de ayudar a las masas latinoamericanas a alcanzar una realidad emancipadora aquí y ahora.

II. El momento actual

El poder creativo de los movimientos sociales desde abajo ha sido una de las características definitorias de América Latina en las últimas décadas. Ante la represión, los regímenes de explotación del neoliberalismo —a menudo bajo el Estado policial y la estructura militar de "bota con tacón", a menudo subordinados al hipopótamo del Norte— los movimientos sociales, sin embargo, han forjado, aunque sólo sea parcialmente, impresionantes transformaciones en el territorio de la América Latina. La dimensión indígena, como se aprecia tanto en los zapatistas en Chiapas, como en los aymara, los quéchua y otros que han derrocado al antiguo régimen en Bolivia, es quizá, la expresión más poderosa de ello. De gran importancia para estos movimientos ha sido el papel de las mujeres indígenas. A estas manifestaciones emancipadoras indígenas se pueden agregar movimientos tales como los de los estudiantes que llevan a cabo huelgas masivas en Chile, de los trabajadores desempleados que se convirtieron en piqueteros en Argentina, precedidos por las Madres de Plaza de Mayo y las ocupaciones de los campesinos sin tierra en las grandes extensiones de Brasil. Hay una gran diversidad de movimientos, tanto grandes como pequeños, en gran parte de América Latina.

Tan importantes como los retos a los poderes dominantes, las más profundas transformaciones han sido aquellas acaecidas *dentro de los propios movimientos sociales*. Tanto en uno como en otro movimiento, las masas han encontrado su propia voz, han promulgado sus demandas, realizado actividades de liberación, y desarrollado ideas en torno al tipo de sociedad deseada, así como han construido sus propias formas de organización. Estos movimientos y organizaciones autónomas surgieron originariamente de abajo: espontáneas en el sentido de que nadie las previó, pero llenas de ideas y creatividad que se han estado gestando mucho antes de que la rebelión y las revueltas hubieran sido manifestadas. No sólo han surgido estos movimientos en oposición al partido gobernante del Estado militar, sino que a menudo lo han hecho de manera independiente con respecto a las formas más antiguas de la oposición, tanto de los partidos de izquierda como de las organizaciones sindicales.

Estos movimientos han derribado las viejas formas políticas, en particular a los regímenes neoliberales apoyados por las estructuras policiales y militares. En su lugar, principalmente a través de elecciones, aunque significativamente después de disturbios importantes, han tomado el poder gobiernos más progresistas. Podemos mencionar, entre otros, a Venezuela, Argentina, Bolivia, Ecuador, Uruguay y Brasil. Muchos de estos nuevos regímenes, de hecho, han salido de los propios movimientos sociales, o al menos, muchos funcionarios del gobierno habían sido líderes dentro de uno u otro movimiento social.

Mientras que antes, se dieron enfrentamientos directos entre los regímenes de partido-Estado, militares y neoliberales, y los movimientos sociales —cosa que aún sucede en varios países latinoamericanos—, hoy en día ha surgido una nueva problemática. Se encuentran formas de gobierno del tipo partido-Estado que se continúan, pero que ahora lo hacen, en una serie de países, con gobiernos progresistas de partidos de izquierda a la cabeza. Los movimientos sociales que habían derribado a los antiguos regímenes neoliberales, autoritarios, ahora se encuentran a menudo cooperando con los nuevos gobiernos. Se ha desarrollado una dependencia, con algunos movimientos *cooptados* en la lógica de mando de los gobiernos de progreso, una lógica que se halla todavía dentro de la esfera del capital. Ésta no es la verdad en todos los movimientos, testigo es Bolivia donde una parte importante de las masas indígenas en El Alto y en la región TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure) ha seguido desempeñando una labor independiente, no gubernamental.

Esto no quiere decir que no ha habido cambios importantes, en particular mejoras en los programas sociales bajo los gobiernos progresistas. Sin embargo, los aspectos más perversos del capitalismo neoliberal —la intensificación en la producción de mercancías con trabajo abstracto, la dominación del valor de cambio sobre el valor de uso, la expansión de la producción extractiva basada en un enfoque de mercado mundial—, permanece en su lugar, aunque ahora con el Estado como un socio activo e incluso como una fuerza dominante. El capitalismo de Estado, el "socialismo" estatista se plantea, y es incluso promovido, como supuesta alternativa radical al neoliberalismo. Algunos movimientos sociales se encuentran ahora, no en oposición a, sino involucrados en la telaraña de la participación de los gobiernos progresistas en el sistema económico extractivista, productor de valores que no es otro que el capitalista, aun cuando a menudo éste sea velado por retórica antineoliberal combinada con "fraseología" socialista.

En cierto sentido, esto nos retrotrae a los viejos debates (y prácticas autoritarias) de la izquierda en las formas de organización revolucionaria —la espontaneidad *vs.* partido de vanguardia— que llevó a las revoluciones a

la transformación en su opuesto. Esto no quiere decir que estamos ante un modelo de repetición de esas revoluciones incompletas del siglo XX: los regímenes "comunistas" en la Unión Soviética y China; en América Latina la Revolución boliviana de 1952, la Revolución cubana de 1959, la Revolución nicaragüense de 1979.

Existen diferencias significativas con respecto a la época anterior. Una de ellas radica en que aquéllas fueron revoluciones que, de una manera u otra, tomaron en realidad el poder por medio de las armas. Los regímenes progresistas de hoy día en América Latina no han tomado el poder con las armas en la mano. Sin embargo, como han mostrado las revoluciones incompletas, que terminaron transformándose en su opuesto durante el siglo XX, la cuestión crucial no puede reducirse a la "toma del poder." Hemos tenido considerables "tomas del poder" en el siglo XX, sólo para terminar siendo testigos de la transformación en su contrario, con un capital que reafirma su dominio en el Estado, como también en las formas privadas. Una cuestión clave es "¿qué sucede después?" de la toma del poder (de la revolución), o en términos actuales, después de que los partidos progresistas ganan las elecciones. No es que la toma del poder deba ser desestimada como algo poco importante, a pesar de que tal ideología tenga importantes adeptos.

Una serie de pensadores sociales en América Latina y en otros lugares, desde el punto de vista de los movimientos sociales, plantean la necesidad de establecer formas jerárquicas horizontales de organización en oposición a las formas de partido-Estado, cuya herencia reside en los conceptos del partido de vanguardia del marxismo dogmático "ortodoxo".[6] Se puede, sin dudas, tener afinidad y una fuerte alineación con los movimientos que emergen de abajo. En este caso, la práctica cotidiana de resistencia, las formas de organización desde abajo, la *horizontalidad* como forma de organización particular, se han hecho cercanas a *un* universal en la mente de algunos analistas sociales.[7]

Sin embargo, ¿tenemos que tener en cuenta, como *marco* fundamental, la cuestión de los movimientos desde abajo *vs.* partido de vanguardia, la toma del poder *vs.* no tomar el poder, los movimientos antisistémicos *vs.* la autoridad centralizada, incluso de gobiernos "progresistas"? ¿Se limitará el debate a las *formas* de organización: los movimientos antisistémicos frente a las

[6] Nota pendiente sobre Raúl Zibechi, *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas* y también *Dispersar el poder —Los movimientos sociales como poderes antiestatales;* John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio, multitud: guerra y democracia en la era del imperio* y *Commonwealth.*

[7] Zibechi, de hecho, sólo se inclina hacia los movimientos sociales, en oposición a sus manifestaciones de organización, señalando que la organización puede ser cooptada. (Véase *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*).

tentaciones del partido de Estado y las realidades? No es que la forma de organización no sea una pregunta importante. Lo es. Sin embargo, la cuestión no puede limitarse a *la forma de organización* —el partido de vanguardia jerárquico *vs.* los movimientos autónomos horizontales de abajo. ¿Es la falta de una formulación de este tipo lo que *la filosofía de la organización* va a desarrollar, y va a ser la base para las organizaciones emancipadoras, incluyendo su forma?

¿Cómo podemos defender y extender los nuevos comienzos revolucionarios de América Latina del periodo más reciente? Yo diría que tenemos que cambiar los términos del debate, encontrar un terreno revolucionario más completo para nuestro diálogo. Con mayor precisión, ¿cómo podemos hacer que estos nuevos comienzos se conviertan en la revolución permanente en el sentido del concepto de Marx? Es aquí donde hace su entrada la dialéctica. La filosofía dialéctica nos puede ayudar a encontrar el espacio revolucionario necesario para el debate y el trabajo. Se hace necesario elaborar una dialéctica de la organización y la filosofía.

Esto no puede ser una imposición proveniente de fuera de América Latina. Ni Hegel, ni Marx nos tienen una respuesta. Pero ellos sí tienen una metodología revolucionaria, una visión emancipadora. Sin embargo, incluso esto no es suficiente. Para que la dialéctica viva hoy, debe ser como una recreación: la dialéctica como un universal concreto que surge desde *dentro* de la América Latina. ¿Cómo se logra esto? ¿Cuál es la responsabilidad de los intelectuales revolucionarios, los pensadores-activistas en América Latina dentro de este proceso? El desarrollo del pensamiento dialéctico desde dentro de América Latina, en unión con las luchas desde abajo del continente, es decisivo. La riqueza de un concepto latinoamericano de la utopía puede ser una parte fundamental de dicha creación y desarrollo.

III. LOS ORÍGENES: DUNAYEVSKAYA Y *LA DIALÉCTICA DE LA ORGANIZACIÓN Y LA FILOSOFÍA*

El presente estudio, *La utopía y la dialéctica en la liberación latinoamericana*, fue inicialmente concebido como parte de *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* (Gogol, 2012). En el proceso de redacción de este libro, la sección sobre la organización y la filosofía en relación con la América Latina, siguió creciendo y, finalmente, se decidió crear este segundo estudio, centrado directamente en América Latina. Este estudio puede ser considerado como el volumen II de ese trabajo, y el lector puede consultar el

anterior para dar continuidad al argumento de un modo más completo. Al mismo tiempo, *La utopía y la dialéctica* es el segundo libro que he escrito directamente sobre la liberación de América Latina, y da continuidad a *El concepto del otro en la liberación latinoamericana* (2002), que también puede ser considerado el volumen II de dicha obra.

Al mismo tiempo, estoy utilizando aquí los gérmenes, en un sentido más profundo, que refieren mi deuda con los trabajos de la filósofa revolucionaria marxista-humanista Raya Dunayevskaya (1910-1987), en particular, con sus últimos escritos, inconclusos, sobre "La dialéctica de la organización y la filosofía: el "partido" y las formas de organización surgidas de la espontaneidad". En *Hacia una dialéctica de filosofía y organización* debatí sobre estos últimos escritos con cierto detalle, utilizando el marco de sus estudios en mi libro. Ahora, me gustaría centrarme en el significado del título de su trabajo —"Dialéctica de la organización y la filosofía: El 'partido' y las formas de organización surgidas de la espontaneidad"—, tanto como fue concebido por ella, como en relación con la problemática de la liberación de la América Latina que hoy enfrentamos.

Dunayevskaya pasó toda su vida entre movimientos y organizaciones revolucionarias. En su juventud en Chicago, en la década de 1920, era una activista dentro del movimiento negro y trabajó en el periódico radical *Negro Champion*. Unas décadas más tarde, escribiría su texto *American Civilization on Trial* (*La civilización americana a prueba*) (1963), sobre la historia del movimiento negro por la libertad en Estados Unidos. En los años de la depresión estuvo involucrada en batallas obreras, incluyendo la huelga general de San Francisco en 1934. Con Charles Denby, un obrero negro de la industria automovilística y otros colegas, Dunayevskaya fundaría, en 1955, un periódico obrero, marxista-humanista y por los derechos civiles. Fue una activista en temas de la mujer antes del actual movimiento por la liberación femenina y más tarde publicó una colección de ensayos y presentaciones, bajo el título de *La liberación femenina y la dialéctica de la revolución* (1985 inglés, 1993, 2003, español), una vez que surgiera este movimiento.

Al mismo tiempo, fue miembro también de organizaciones marxistas, desde la Juventud Comunista en la década de 1920, las organizaciones trotskistas en las décadas de 1930 y 1940, hasta la fundación en 1955 de un grupo marxista-humanista: los Comités de *News and Letters*. Frente a la concepción clásica del partido marxista de "vanguardia" que "conscientiza" a las masas, Dunayevskaya comenzó a buscar diferentes maneras de concebir la relación entre el movimiento de masas desde abajo y la organización revolucionaria. *News and Letters*, no era "un partido", sino una forma de comité descentralizado de organización. Continuamente se alineó con los movimien-

tos de masas desde abajo y se distanció de conceptos de la organización de vanguardia. Ella vio cómo la vulgarización del partido había sido parte del proceso de transformación de la Revolución rusa en lo que ella caracterizó como "sociedad capitalista de Estado". Y había visto que gran parte de la izquierda antiestalinista, trotskista principalmente, todavía conservaba la forma de organización de partido de vanguardia. Durante estas décadas Dunayevskaya fue testigo y partícipe de la continua aparición de nuevas formas de organización desde abajo, a menudo espontáneas y descentralizadas, que mostraban gran creatividad.

Sin embargo, Dunayevskaya no concibió el acendrado contraste entre las formas del partido de vanguardia y las formas espontáneas desde abajo como la última palabra sobre la cuestión de la organización revolucionaria. Por el contrario, comenzó a explorar la cuestión de la organización, no sólo en la práctica sino también en la teoría, es decir, en relación con la dialéctica: "A mí solamente me preocupa la dialéctica... de aquel tipo de agrupación como la nuestra, sea grande o pequeña, y sus relaciones con las masas".[8] La organización no era sólo una cuestión del movimiento de las masas desde abajo y del partido supuestamente dirigente desde arriba (un concepto que ella rechazó). Más bien, ella estaba preguntando por el papel de los activistas-pensadores en un pequeño grupo, que estaban tratando de encontrar una manera diferente, no de base jerárquica, para el trabajo con el movimiento de masas ¿Había otra manera de plantear la relación de la teoría con la práctica, diferente de aquella con base en el anquilosado partido de vanguardia que había contribuido con la transformación en su contrario de la Revolución rusa, y de las revoluciones recién nacidas en el siglo XX?

En los comités de *News and Letters*, fundados por Dunayevskaya, ella ejerció un tipo diferente de organización que tenía a la dialéctica concretada como una filosofía de la revolución, arraigada en Marx. Al mismo tiempo, Dunayevskaya se convenció cada vez más de que el fundamento teórico-filosófico para tales *praxis* necesitaba ser analizado de manera explícita dentro del movimiento revolucionario:

> A menos que desarrollemos la dialéctica en la filosofía misma, la dialéctica de la organización, bien sea a partir del partido de vanguardia, o nacida de la espontaneidad, serían solamente diferentes formas de organización, en lugar de una organización que es inseparable de su fundamento filosófico donde forma y contenido son una misma cosa.

[8] Raya Dunayevskaya, "Carta sobre la idea absoluta del 12 de mayo de 1953", en *El poder de la negatividad*, México, Juan Pablos, 2009, p. 20.

Éste fue el proyecto de "Dialéctica de la organización y la filosofía: el 'partido' y las formas de organización surgidas de la espontaneidad", que llevó a cabo en los dos últimos años de su vida. Al plantear la cuestión sólo como *forma* de la organización —espontaneidad *vs.* partido de vanguardia—, concibió como tarea crucial la elaboración de una dialéctica de la organización y la filosofía que buscara *la dialéctica en la filosofía* que traería una revolucionaria *dialéctica en la organización.* Ella murió antes de tener la oportunidad de redactar los capítulos de esta obra. La pregunta clave que planteamos en *La utopía y la dialéctica* es pues "¿de qué manera el concepto de la organización revolucionaria de Dunayevskaya y su arraigo en la filosofía dialéctica puede decirle algo al momento actual de América Latina?".

IV. La estructura de este estudio

La parte I, "Fundamentos filosóficos", comienza con un breve análisis de lo(s) concepto(s) de utopía: su diferencia con respecto a aquellos de origen europeo y su arraigo en la práctica emancipatoria posterior a la conquista. Se examinan momentos específicos de la dialéctica según se desarrollara históricamente desde Hegel hasta Marx, Lenin y Dunayevskaya, los cuales observo en la medida en que dialogan con la realidad apenas libre de hoy. Por último se analiza cómo se pueden entrelazar los hilos de la utopía y la dialéctica.

En la parte II, "El Estado y los movimientos sociales en América Latina", se analizan críticamente aquellos acontecimientos que han tenido lugar en varios países. Se analiza el papel del Estado en relación con los movimientos sociales en países denominados estados progresistas (Venezuela y Bolivia); mientras nos ocupamos del desarrollo de un movimiento de liberación en un Estado represivo, como es el caso de Haití. El movimiento zapatista es valorado no sólo en relación con México, sino en la medida en que tiene importancia para América Latina y, de hecho, posee una dimensión global.

La parte III, "Procesos revolucionarios en América Latina - Voces desde abajo", con la excepción de un ensayo sobre Oaxaca, se compone de ensayos, escritos específicamente para este libro por colegas de América Latina, o concebidos como apéndices que considero tratan el tema del libro. Además de un capítulo dedicado específicamente a Argentina, he reunido ensayos y apéndices menores bajo tres capítulos: el capítulo 9, "Las luchas indígenas por el territorio, la autonomía y los recursos naturales," el capítulo 10, "Las mujeres como fuerza y razón de la transformación social," y el capítulo 11, "Juventud, educación popular, maestros".

Esto se hizo porque, por supuesto fue posible organizar coherentemente el material bajo estos temas. Pero tal vez se deba de manera más significativa a que las categorías de pueblos indígenas, autonomía, territorio y recursos naturales; las mujeres en la transformación social; la juventud, la educación y los maestros, son todas categorías de especial importancia para la lucha por la liberación de América Latina. Por lo tanto:

1) La acumulación originaria, surgida poco tiempo después del primer viaje de Colón —encabezado por la búsqueda de oro y plata de España y Portugal— dio como resultado el despojo de gran parte de América del Sur, la aniquilación genocida de sus pueblos originarios y la importación de millones de hombres y mujeres africanos traídos como esclavos. A finales del siglo XX, y en las dos primeras décadas del XXI, la población indígena no puede ya más ser abiertamente diezmada. La esclavitud ha sido declarada ilegal durante mucho tiempo. Sin embargo, en términos de despojo del continente latinoamericano, de destrucción de la fauna y la flora, de envenenamiento de los suelos, el agua y el aire, el *capitalismo extractivo* ha alcanzado nuevos apogeos y récords en la destrucción, con la mercantilización de cada elemento de la naturaleza, anteriormente no logrado. Hoy en día, la vida cuenta con millones de seres que tratan de vivir sus existencias de una manera armoniosa, productiva, en concierto con la naturaleza, mientras son expuestos a sostenidos ataques asesinos. La tecnología ha avanzado tanto que el despojo de la tierra ha crecido de manera exponencial. Las luchas de los pueblos indígenas y de otros por la autonomía, por el territorio, por la preservación de los recursos nacionales, y por un estilo de vida diferente, es una lucha muy concreta frente al capitalismo extractivista del siglo XXI. Las complejas luchas del grupo Triqui de San Juan Copala, en Oaxaca, se exponen en uno de los ensayos pertenecientes a esta parte. La larga historia de la gente de los nasa en Colombia, junto con entrevistas, se analiza en otro ensayo.

2) El título dado al capítulo 10, "La mujer como la fuerza y razón de las transformaciones sociales", proviene de la obra de Raya Dunayevskaya y de sus estudios sobre la liberación de la mujer en relación con el marxismo de Marx. Ella concibió la liberación de la mujer no sólo como una idea cuyo tiempo le ha llegado, sino como una fuerza para la transformación de la sociedad. En mi trabajo anterior sobre América Latina, titulado *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, escribí sobre las Madres de la Plaza de Mayo en

Argentina y sobre la autobiografía de Rigoberta Menchú, entendiendo a ambas como dimensiones de la liberación de la mujer, incluso cuando esa categoría específica no es invocada. En el presente libro, este capítulo contiene dos ensayos originales que indagan en la cuestión de la liberación de la mujer a partir de la geografía latinoamericana. Francesca Gargallo, una latinoamericanista, feminista, novelista y poeta, escribe sobre "Feminismos y liberaciones en Nuestra América", donde argumenta en favor de la especificidad y la creatividad de los feminismos indígenas de América Latina. Raquel Vázquez, una feminista mexicana, activista social y poeta que trabajó durante varios años con las mujeres zapatistas en Chiapas, en el ensayo "Las luchas por la autonomía en México: el papel de las mujeres," se ocupa de las mujeres zapatistas en Chiapas y de las mujeres indígenas en Cherán.

3) El año 2013 fue testigo de explosivas protestas masivas, protagonizadas por los maestros en México. Enfrentados a una propuesta, y luego implementada, ley represiva, antiprofesoral, mal llamada ley de "Reforma Educativa", los maestros organizaron marchas, boicots, protestas que se extendieron de un estado a otro en México; marcharon e hicieron peregrinaje hasta concentrarse en la ciudad de México, donde ocuparon y acamparon en un *plantón* en el Zócalo, la plaza central. Aunque, desafortunadamente, no contamos con un ensayo sobre su importante lucha, algunos ensayos y apéndices presentes en el capítulo se ocupan de la educación, la juventud y la enseñanza desde una serie de perspectivas diferentes. De Bolivia, Benito Fernández escribe sobre "La larga marcha del TIPNIS: nuevos horizontes para la educación popular"; de Medellín, Colombia, Edison Villa Holguín trata sobre "Resistencias urbanas y formación de sujetos para la acción emancipada. La experiencia de la Red Juvenil de Medellín (1991-2011)". A su vez, los estudiantes hablan directamente de sus luchas, tanto en México como en Chile. Un apéndice especial se presenta con l@scompañer@s zapatistas, como parte de su Escuelita zapatista.

En la parte IV, "La batalla de ideas y las prácticas. Conclusiones", retomo el debate sobre diferentes expresiones teóricas y prácticas de las vías para la liberación en América Latina. En el capítulo 12, me refiero a "El horizontalismo, el estatismo, el marxismo y la dimensión indígena: Raúl Zibechi, Álvaro García Linera, Hugo Blanco". Un apéndice importante lo constituye el ensayo de Rubén Dri, "Construcción y organización del Poder Popular – Hori-

zontalidad y verticalidad, utopía y proyecto". El capítulo 13, "Los zapatistas y la dialéctica", refiere cómo los zapatistas, en nuestra opinión, crean la dialéctica de nuevo, en su práctica y su pensamiento. El trabajo culmina con el capítulo 14, "Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización en el contexto de la liberación latinoamericana", en el cual se regresa a Hegel, a Marx y a Dunayevskaya, en el contexto de la liberación latinoamericana.

PARTE I
FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Capítulo I
El significado de la utopía en América Latina

I. "El derecho a su (de América Latina) propia utopía"[1]

El concepto de utopía que queremos presentar —encontrado en América Latina a finales del siglo XX, desarrollado y creado nuevamente en las primeras décadas del siglo XXI— se diferencia, en primer lugar, de la tradición utópica literaria e histórica europea, iniciada con la *Utopía* de Tomás Moro, y, en segundo lugar, del socialismo utópico que Marx criticara y del cual se separara en la segunda mitad del siglo XIX.[2] En agudo contraste, las utopías latinoame-

[1] La formulación de Horacio Cerutti Guldberg encapsula la larga lucha de América Latina, que continúa, para hacerse del control y la determinación de su propio presente y futuro. Durante más de dos décadas, Cerutti ha escrito extensamente sobre el concepto de utopía en América Latina. Muchos de estos escritos se pueden encontrar en sus compilaciones de textos, tales como *Ensayos de utopía I, II, III, IV, V.* Si bien no vamos a examinar su estudio, como otros de importancia, sí adoptaremos en nuestra presentación dos de sus categorías —"El derecho a la propia utopía" y "La utopía como un espacio de resistencia social"—, aun cuando la discusión de cada concepto sea nuestra.

[2] Tan temprano como en 1843, Marx escribió sobre su desacuerdo con cualquier imposición de un "sistema ya hecho" ["*ready-made system*"], como la utopía comunista sobre la base de un movimiento (véase la carta a A. Ruge, de septiembre de 1843). En el *Manifiesto comunista* de 1848, Marx y Engels escribieron acerca de los socialistas utópicos de los años cuarenta del siglo XIX y, mientras alabaron su crítica a la sociedad existente, a la par criticaron su visión limitada en torno al proletariado: "Es cierto que en esos planes tienen la conciencia de defender primordialmente los intereses de la clase trabajadora, pero sólo porque [los socialistas utópicos] la consideran la clase más sufrida. Es la única función en que existe para ellos el proletariado". Los socialistas utópicos no vieron al proletariado como sujeto activo del cambio social. Su significación radica en "haber correspondido los primeros deseos instintivos de las masas de reorganizar la sociedad. La continuación de su existencia, cuando las masas se movieron en otra dirección, no podía significar nada más que un movimiento reaccionario, en oposición al movimiento real del proletariado" (Raya Dunayevskaya, *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*, México, Fontamara, 2007, p. 74). En *La guerra civil en Francia* (1871), Marx señala que: "La clase obrera no esperaba ningún milagro de la Comuna. Los obreros no tienen ninguna utopía lista que implantar como *Decret du peuple* [por decreto del pueblo]. Si algo nuevo iba a ser creado, estaría fuera de la Comuna, de su 'existencia propia'". Para Marx, la clave no era una oposición general a las ideas liberadoras de la(s) utopía(s), sino una crítica al fracaso de los intelectuales utópicos de su tiempo, incapaces de forjar vínculos

ricanas del momento actual nacieron/nacen de la resistencia y de sueños concretos. Como se constataba en el frontispicio de la Introducción, Gustavo Gutiérrez formuló un rico concepto de la utopía, tal y como se aprecia en América Latina:

> La utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, está marcada por su *relación a la realidad* histórica presente [...] La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente [...] Pero la utopía es, también, un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad [...] [La utopía es la fuerza] movilizadora de la historia y subversiva del orden existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad.[3]

El concepto de utopía en América Latina se ha caracterizado por su *diferencia con,* por su *oposición a,* las nociones ya históricas de la utopía en Europa. Las manifestaciones actuales de las utopías en Europa (y, más tarde, en Estados Unidos), con respecto a América Latina, están centradas en la ocupación y la dominación. Lejos de ser sueños utópicos, éstas fueron la pesadilla viva de la explotación, la destrucción y la aniquilación de los pueblos indígenas y de los esclavos africanos. Constituyeron las distopías que Europa impuso en el Nuevo Mundo y que aniquilaron a millones de seres humanos.

Para la supervivencia del cuerpo y del espíritu, los pueblos de las Américas continuamente resistieron a las nociones y las prácticas europeas que trataron a los pueblos indígenas y los africanos esclavizados como objetos para el trabajo sudoroso que posibilitara el enriquecimiento de España, Portugal y más tarde de otros países. La construcción de *otras* utopías, de las *utopías históricas* de las Américas —así como la actual creación de ellas— será un tema crucial que deseamos proseguir. La idea de sus propias utopías y los intentos por construirlas ha alimentado una constante resistencia.

Entre las fuentes cruciales de estas utopías indígenas de las Américas están: *1*) las cosmovisiones precolombinas, prehispánicas de los pueblos originarios del continente americano y de las memorias e historias de los pueblos africanos anteriores a la esclavitud, y *2*) la memoria histórica de la resistencia y la rebelión de los pueblos indígenas después de Colón, como Tupac Amarú y Tupac Katari, así como la historia de las rebeliones negras de las Américas, sobre todo en Haití.

---

significativos con las actividades y las ideas del (los) sujeto(s) de la transformación social, en particular el proletariado.

[3] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP, 1971, 5a. edición, 1987, pp. 297-298. Citado también en E. Gogol, *El concepto del otro...*, pp. 110-111.

Estas cosmovisiones y recuerdos históricos, las leyendas, las representaciones de Nuestra América, se entretejieron con la creación de nuevas utopías —deseos, visiones, esperanzas, planes de una sociedad diferente: la utopía como "la fuerza motriz de la historia y la subversión del orden existente". La liberación como visión utópica y como proyecto se fundió en idea y acto. El batallar por "el derecho a nuestra propia utopía" ha sido un aspecto importante de los americanos desde que "el descubrimiento" y la conquista interrumpieron la cosmovisión indígena, y el colonialismo posterior, con su imperialismo militar-económico-cultural, provocaron la destrucción de tales visiones. Hoy en día las utopías continúan siendo forjadas. Ellas se han convertido en espacio y lugar de la resistencia social.

II. "La utopía como espacio de resistencia social"[4]

En contraposición con el carácter abstracto de las visiones socialistas utópicas del siglo XIX europeo, las utopías latinoamericanas de hoy día están más ligadas a la resistencia en curso ante la opresión y la explotación "la utopía como espacio (lugar) de resistencia social". Al buscar la idea de la utopía en América Latina no estamos persiguiendo ninguna visión ya lista y fija, sino, más bien, nuestra atención se orienta hacia el reto de mantenerla como tal, como proyecto, que se lee como una acción concreta, donde la utopía es la idea/visión. ¿Cómo la resistencia y la lucha en la realidad actual se unen a las esperanzas de emancipación y a las ideas que muchos movimientos sociales están poniendo en marcha? El examen de esta cuestión será el tema principal de la tercera parte, titulada *Los procesos revolucionarios*. A modo de introducción, queremos esbozar brevemente este tema en relación con la experiencia zapatista en México y con las luchas indígenas en Bolivia.

A. Los zapatistas y las comunidades autónomas indígenas: la construcción de utopías concretas

Hemos escrito sobre los zapatistas en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*,[5] y ellos son objeto de discusión en uno de los capítulos del presente estudio. Para resumir brevemente: cuando el gobierno mexicano se negó a cumplir los acuerdos de autonomía negociados en San Andrés Larráin-

[4] Horacio Cerutti y Carlos Mondragón (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM, 2006.
[5] Cfr. Eugene Gogol, *El concepto del otro...*, capítulo 10, 2004.

zar en 1994, los zapatistas y las comunidades indígenas que reclamaban autonomía decidieron poner en práctica los acuerdos de forma independiente al gobierno y entonces se comenzó a llevar a cabo un proceso de desarrollo autónomo. Pero, para romper con el corrupto sistema de partido-Estado que domina en México, cada comunidad de las zonas zapatistas eligió independientemente a sus propios representantes. Toda la región zapatista se dividió en cinco subregiones y, en cada una, el grupo de comunidades en apoyo al zapatismo, se reunieron para establecer una Junta de Buen Gobierno (JBG). Los representantes de la JBG no eran ni permanentes ni remunerados, sino que se rotaban cada pocas semanas para que tantos miembros de la comunidad como fuera posible tuvieran experiencias como representantes.

En ese entonces estaba llevándose a cabo el trabajo de construir un sistema educativo independiente de la educación del gobierno —un sistema que fuera bilingüe, en los idiomas nativos y en español. Las escuelas utilizaban promotores de educación que provenían de sus propias filas. Anteriormente, las comunidades tenían maestros del gobierno estatal que no respetaban sus lenguas y cultura indígenas. Se comenzó a desarrollar un sistema de educación que no se quedaba sólo en el aula de clases con los libros, sino que era también práctico, es decir, basado en la experiencia, que era visto como la unificación de lo intelectual con lo manual. Las comunidades tuvieron que construir sus propias instalaciones escolares, comenzando con las escuelas primarias y, con el tiempo, con la construcción de las escuelas secundarias. Se contó con el apoyo de profesores y estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para el desarrollo de planes de estudio, siempre en el marco de los deseos de las comunidades y de su autonomía.

Las comunidades comenzaron la construcción de su propio sistema de salud y saneamiento, lo cual significó el desarrollo de *promotores de salud*, con la participación, nuevamente, de los miembros de la comunidad en aprendizaje, en este caso, sobre salud y saneamiento, para luego promover ese conocimiento hacia toda la comunidad.

Tuvo lugar también la creación de comisiones/comités especiales de mujeres para incentivar su participación en toda la vida de la comunidad y en el movimiento zapatista en su conjunto. Esta forma colectiva de trabajar en el campo involucraba no sólo los salarios individuales o el trabajo en las parcelas privadas de tierra, sino que era una forma de intercambio colectivo de trabajo, de recursos y de remuneración.

El movimiento indígena autónomo zapatista comenzó a crear su propio tipo de comunidades. Sin dudas, esto tuvo sus restricciones, particularmente aquella de estar limitados a sólo una parte del estado de Chiapas, rodeado por fuerzas hostiles del Estado, incluidos los paramilitares, que significa haber es-

tado y estar aún tratando de sobrevivir, al mismo tiempo que se encuentran rodeados por la estructura económica mexicana, una economía de mercado basada en la producción de valores. Sin embargo, estas comunidades indígenas zapatistas en resistencia se han convertido en catalizadores de un modo diferente de pensar, que va más allá de Chiapas y de México.

B. Bolivia: su memoria histórica, el proyecto y la utopía como una "organización para la vida"

A pesar de la importancia de la Revolución boliviana de 1952, tanto sus líderes como los partidos implicados habían puesto a un lado la dimensión indígena, pues trataron de sumergirla dentro de la alianza obrero-campesina, en la que todos eran "ciudadanos de Bolivia" —como si la dimensión indígena en sí no fuese crucial para la construcción de una unidad revolucionaria minero-campesina. El resultado concreto de esta continua *colonización* dentro de la revolución contribuyó a su carácter incompleto. En las décadas subsiguientes, la resistencia ante esta marginación se encontró con nuevas expresiones de creatividad indígena. El movimiento katarista de la década de 1980, especialmente en relación con los jóvenes aymaras en las ciudades, fue uno de los puntos de partida (véase Gogol, 2004).

Este nuevo comienzo, a su vez, no ha estado separado de la utopía histórica: la resistencia mencionada, que se remonta a las rebeliones del siglo XVIII y a sus líderes revolucionarios, Tupac Katari, Tomás Katari, Tupac Amarú II y Bartoina Sisa, que se convirtieron en símbolos importantes para el desarrollo de las nuevas resistencias indígenas posteriores a 1952. Éste es un camino de dos vías: los nuevos momentos de resistencia recolocaron la utopía histórica en el aquí y el ahora; al mismo tiempo, los recuerdos históricos sirvieron como parte del marco para las luchas en curso y los nuevos momentos utópicos enraizados en la historia.

Los conceptos de utopía no son fijos sino que cambian con el tiempo: la utopía es vista como autodesarrollo. Las utopías históricas devienen una con su alcance de futuro, hacia una "organización para la vida", una utopía en el quehacer de las luchas de hoy. El concepto Pachakuti —un vuelco del tiempo y el espacio del cual nace una nueva fase de la historia— es un modo de expresión suya. Asimismo, la expresión aymara, *quip nayr untasis sartanani* ("caminar hacia delante mientras se mira hacia atrás") ayuda a capturar esta senda de dos vías entre las utopías históricas y el alcance del futuro.

Las utopías son defendidas y realizadas en los proyectos. El proyecto es el modo en el cual las utopías históricas vuelven a nacer, concretadas en el momento actual.

En la guerra del agua de Cochabamba del año 2000 se pueden ver los vínculos entre la utopía y el proyecto. Los residentes de Cochabamba se lanzaron a la guerra para preservar su sistema histórico colectivo y comunitario del agua, en la cual ésta, como un valor de uso, constituía la preocupación, pues estaba dividida entre su uso en la agricultura y el uso por los residentes de Cochabamba (ello no transcurría sin dificultades, tensiones y contradicciones; sin embargo, era comunal). La concesión sobre el uso del agua, de repente se le dio a una empresa privada y sus usuarios se vieron enfrentados a la transformación de un otrora recurso natural, en un valor de cambio. El precio del agua se disparó a precios imposibles. Una campaña de manifestaciones masivas y enfrentamientos obligó al gobierno a cancelar la privatización del agua, con lo que volvió nuevamente el agua a la comunidad. En la lucha por protegerla como un derecho de la comunidad, surgió una forma de organización —la Coordinadora— que dirigió la lucha. En la guerra del agua, un proyecto para preservar el agua como un derecho comunitario se convirtió en catalizador de una "organización para la vida", un catalizador importante en el proceso revolucionario boliviano desarrollado entre 2000 y 2005 —una lucha por una realización-concreción de la utopía.

¿Cómo surgió la Coordinadora, no sólo como forma de resistencia o reacción ante la opresión, sino como una manera de alcanzar el futuro, un proyecto o programa en conjunto, con una expresión plena de organización para la vida? Esto será examinado al tratar el proceso revolucionario de Bolivia entre 2000-2013.

III. La utopía y los pensadores latinoamericanos

La singularidad del concepto latinoamericano de la utopía se aprecia en la manera como han respondido los pensadores del continente ante los movimientos sociales en marcha. Varios de ellos han desarrollado nuevos puntos de partida sobre el significado de la utopía en América Latina. Además de la importante labor de Horacio Cerutti, están las contribuciones de otros, entre los cuales se encuentran Álvaro B. Márquez-Fernández, de Venezuela; Rubén Dri, pensador social argentino; Augusto Salazar Bondy y Aníbal Quijano de Perú. Nos ocuparemos inicialmente de Álvaro Márquez-Fernández, de Aníbal Quijano y de Salazar Bondy. Más adelante, en el capítulo tres, se analizará la contribución de Rubén Dri.

A. Álvaro B. Márquez-Fernández

El filósofo venezolano Álvaro B. Márquez-Fernández refiere la necesidad de "filosofar a partir de una *praxis* utópica":

La filosofía pensada y realizada desde la *praxis* utopista en América Latina, requiere de un pensamiento alternativo y crítico que emerja desde la base social de la población entendida en sentido comunitario y popular: es decir, desde aquellas condiciones de vida en las que las personas luchan por sus principales derechos a la vida, y para lograr esto requieren de la orientación filosófica de sus prácticas políticas. Entonces, es imprescindible actuar desde la práctica utopista, pues nos permite desarrollar no sólo las ideologías políticas sino las utopías revolucionarias, sin las cuales, valga decir, las propias ideologías políticas lucen desarticuladas y efímeras. Precisamente, éste es el punto focal de las prácticas utópicas como instancia del desarrollo del imaginario social y las representaciones culturales del pensar filosófico original y plural. Sin esta posibilidad de la utopía material no sería posible la utopía ideal de cada una de las personas que forman parte de la sociedad y del mundo de vida de la política.

Toda trascendencia está mediada por el pensar utópico y éste solamente se puede proyectar desde el presente, siempre y cuando las voluntades se reconozcan como medios para el logro de un fin compartido en un contexto ideológico. La ideología [como falsa ideología] sitúa a la utopía en el orden de dominio de los poderes que dirigen a la sociedad y que tradicionalmente están en oposición y menoscabo de la realización histórica de los ciudadanos; mientras une la filosofía refiere a la utopía al campo de los valores humanos relacionados con la posibilidad de un deber ser diferente al impuesto por la hegemonía de la racionalidad del pensar antiutópico neoliberal. En ese sentido, la utopía, el utopismo y los utopistas son condiciones necesarias para la reflexión filosófica, el filósofo y las filosofías que continuamente se gestan y desarrollan en el interior de las diversas sociedades modernas. Entonces, la relación de la utopía con las prácticas culturales e históricas del pensar filosófico es inherente a la posibilidad misma de hacer de la filosofía un pensamiento posible y realizable a partir de las condiciones de vida de las personas, sin distingos de ninguna especie.[6]

B. Aníbal Quijano

A principios de la década de 1990 el pensador social peruano Aníbal Quijano escribió sobre el concepto latinoamericano de la utopía, y dijo que: "una nueva utopía está comenzando a ser formada, un nuevo sentido histórico, la proposición de una racionalidad alternativa", "una racionalidad alternativa" ante la racionalidad moderna originada con la Ilustración y la modernidad europea. En otro texto suyo, "Reconquista de la utopía",[7] desarrolló breve-

[6] Álvaro B. Márquez-Fernández, "Diez años más para filosofar desde la *praxis* utopista en América Latina", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 10, núm. 31, octubre-diciembre de 2005, pp. 5 y 6.

[7] Se refiere al texto publicado en inglés *Recovering Utopia*, editado por NACLA, *Report on the Americas*, vol. 24, núm. 5, febrero de 1991. Estas ideas se habían expresado ya en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, El Conejo, 1990.

mente este concepto. Rechaza "hacer una división entre lo privado y lo estatal" y presenta al "socialismo realmente existente" como una alternativa no real. Éste es "un callejón sin salida al que la racionalidad instrumental conduce", y es "el conflicto entre la propiedad privada y la estatal de los recursos productivos" [...] "Ha quedado claro que el 'neoliberalismo' y lo que podría ser llamado un 'neodesarrollismo' son dos caras de una calle sin salida".[8]

En cambio, Quijano mira hacia las formas de actividad privada "'socialmente orientada', diferenciadas de aquellos tipos de esfuerzos privados egoístas [...] tomemos el caso de las comunidades andinas como un ejemplo". Él menciona su ambiente caracterizado por la reciprocidad, la solidaridad y la democracia. Pero, "no estoy de ninguna forma proponiendo un retorno a una comunidad de vida agraria". Más bien, él plantea que especialmente en Perú, y también en otros países de América Latina, hay *barriadas* o vecindarios urbanos pobres. En estas barriadas hay formas alternativas de experiencias sociales y culturales, con actividades privadas socialmente orientadas que coexisten con la forma predominante de la empresa privada capitalista. Quijano sostiene que mientras el capitalismo altera estas formas, ellas a su vez, como parte de "un mar de capital dominado por el capitalismo [...] alteran su lógica [la del capitalismo]".

Quijano señalaba que "una nueva utopía es, después de todo, un proyecto para la reconstitución del sentido histórico de la sociedad", y le ponía fin a su *Reconquista de la utopía* del siguiente modo:

> Después de 500 años de falsa modernización, la disyuntiva ante América Latina no es elegir entre el capitalismo y el control, por una parte, y la libertad de mercado y de las ganancias, de la otra. En el análisis final, ambas vías conducen a las mismas cosas: a estructuras corporativas verticales que se convierten en el Estado, o que están estrechamente vinculadas al Estado. La dicotomía de lo privado y el Estado no es más que una distinción entre dos aspectos de la misma racionalidad instrumental, cuya ascendencia nos ha traído una crisis extremadamente prolongada, desorden y confusión.
>
> El sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal nos muestra una vía de escape, camino de salida del callejón sin salida hacia el cual las ideologías del capital y el poder nos han llevado. La liberación de la sociedad es más que la visión ilustrada de la utopía, en América Latina su trama es ya aparente en los hilos de nuestra vida diaria. El tapiz podría ser desenredado, quizá aun destruido, pero nuevas manos van a regresar al antiguo telar.[9]

[8] Aníbal Quijano, *Recovering Utopia, op. cit.*, pp. 35-36. Citado en *El concepto del otro...*, p. 71.

[9] *Ibid.*, p. 38. Citado en *El concepto del otro...*, p. 72.

C. Augusto Salazar Bondy

En la década de los cincuenta del siglo pasado, el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy escribió sobre aquello que se necesita para crear una filosofía auténtica en América Latina, es decir, una filosofía de la liberación. Para Salazar Bondy, tal filosofía sólo puede constituirse si se tiene en cuenta la realidad de dependencia de América Latina, de ser dominada desde fuera. Tal filosofía tendría que ser construida en estrecha relación con la resistencia de los que han sido dominados.

Posiblemente, Bondy es conocido principalmente por su *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, donde sostenía que se carecía de una filosofía genuina y original latinoamericana: "La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una cultura defectiva no puede sino ser una expresión artificial y sin sustancia [...]".[10]

La inautenticidad de la expresión filosófica latinoamericana es la misma de las condiciones de

> [...] otras comunidades y conjuntos regionales de naciones todas, las cuales pertenecen a lo que hoy se llama Tercer Mundo [...] Es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación [...] Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados [...] de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación.[11]

Los estragos causados por la dominación externa de una comunidad y sus consecuencias para el pensamiento filosófico son de honda preocupación para Salazar Bondy. Anteriormente, él había escrito sobre Perú:

> Quiero insistir en esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días [...] una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria no puede generar un tipo de reflexión genuina y productiva.[12]

[10] Augusto Salazar Bondy, "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", conferencia ofrecida por Augusto Salazar Bondy, mayo de 1968, Universidad de Kansas, en *Occasional Publications*, núm. 16, Lawrence, Center of Latin American Studies, University of Kansas, septiembre de 1969, p. 22.

[11] *Ibid.*, pp. 22-23.

[12] Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, t. 2, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1967, p. 459.

Salazar Bondy se encontraba escribiendo en la década de los cincuenta, poco antes de que la explosión creativa de los movimientos sociales provenientes desde abajo pasara a ocupar un primer plano. Y con esta evolución, el pensamiento filosófico en América Latina ha experimentado un importante crecimiento y florecimiento.[13] Al escribir en este primer periodo anticipó, de modo destacado, algunos de los trabajos filosóficos fundamentales que serían luego necesarios y que se estaban desarrollando en los últimos años. Salazar Bondy buscó una manera de salir del laberinto de la dominación y de su impacto en la cultura de América Latina:

> Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Sí la hay, porque el hombre, en ciertas circunstancias —no frecuentes ni previsibles— salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas, que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones.[14]

En el desarrollo de la responsabilidad filosófica para un proyecto de este tipo plantea un lugar para la filosofía que le acerca al concepto de la filosofía de la revolución en Marx. Esto amplía el horizonte de la filosofía más allá de la visión de Hegel sobre el búho de Minerva que levanta vuelo al anochecer, dándole así a la filosofía el carácter de teoría que aclara el significado de los hechos ya consumados. Al distinguirlo el autor escribe que:

> No siempre es así; contra lo que pensaba Hegel, creemos que la filosofía puede ser, y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, el comienzo de los cambios históricos a través de una conciencia radical de la existencia proyectada hacia el futuro.[15]

Este compromiso entre un número de pensadores latinoamericanos con crear una "filosofía del alba" es lo que nos obliga a penetrar en el proyecto del pensamiento latinoamericano. Ello da a la filosofía latinoamericana una posibilidad tan excitante, como auténtica y creativa. Y desearía añadir que, a

[13] Véase mi libro *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, especialmente el capítulo 2, parte C, para el análisis de algunos de estos aspectos de la realidad y el pensamiento.

[14] Augusto Salazar Bondy, "Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano", p. 24.

[15] *Ibid.*, p. 25.

pesar de las expresiones hegelianas de la filosofía que abre sus alas sólo al anochecer, un seguimiento de la creación filosófica de Hegel podría revelarnos cómo la dialéctica hegeliana es en mucho una filosofía del amanecer.

Salazar Bondy sostenía que la filosofía en América Latina debe hacerse auténtica, "en medio de la falta de autenticidad que la rodea y la consume". Para hacer esto, "ha de ser una reflexión sobre nuestro estatus antropológico y desde nuestro propio estado negativo, con vistas a su cancelación".[16]

Rehúsa aceptar cualquier condición de dominación, o de subdesarrollo como un estado permanente: "Pero hay todavía posibilidad de liberación. En la medida en que hoy estamos obligados a optar por una línea de acción que materialice esa posibilidad. La filosofía también tiene delante esta opción de la que depende".[17] Salazar Bondy insiste en la integración del acto de la liberación y la creación de una filosofía de la liberación. Los intentos de crear filosofía fuera del contexto de la liberación están condenados a la inautenticidad:

> Si queremos ver las cosas de verdad, la única posibilidad de liberación está abierta por primera vez en la historia del Tercer Mundo, el mundo de los oprimidos y subdesarrollados, quienes se liberan a sí mismos y al mismo tiempo liberan al otro, al opresor. Entonces, por primera vez, puede haber una filosofía de la liberación. En la lucha concreta de las clases, de grupos y de las naciones, existe otro que me oprime, a quien desafortunadamente yo debo desplazar de [...] la maquinaria de la dominación. La filosofía debe estar involucrada en esta lucha, para que de otra manera ella [solamente] construir un pensamiento abstracto y luego, con el pretexto de que vamos a liberarnos a nosotros mismos como filósofos, no liberamos a nadie, ni siquiera a nosotros mismos.[18]

Debido a que Salazar Bondy escribió sobre la necesidad de la creatividad filosófica, un debate sobre sus ideas conduce a un segundo capítulo sobre el pensamiento dialéctico. ¿Es que la dialéctica desempeña un papel en la construcción de una filosofía de la liberación?

[16] *Idem.*

[17] *Ibid.*, p. 27.

[18] Augusto Salazar Bondy, *América Latina: filosofía y liberación*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1974, pp. 50-51 (fragmento tomado de Ofelia Schutte, *Cultural Identity*, p. 103, quien lo cita en inglés).

Capítulo 2
El pensamiento dialéctico: de Hegel a Marx, de Lenin a Dunayevskaya. ¿Qué significa el poder de la negatividad para el presente?

I. Momentos en la dialéctica hegeliana

Si el saber que la idea, esto es, el hecho
de que los hombres saben que su esencia, su fin
y su objeto es la libertad, es saber especulativo,
esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres,
no porque éstos tengan esta idea, sino porque son esta idea.

Hegel, *Filosofía del espíritu*, epígrafe 482

Según mi modo de ver [...], todo depende
de que lo verdadero no se aprehenda
y se exprese como sustancia, sino también
y en la misma medida como sujeto.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 15

Bajo el impacto de la gran Revolución francesa, Hegel llevó a cabo una revolución en la filosofía,[1] pues sacó a la luz el pensamiento dialéctico bajo una nueva forma, la emancipadora, que lleva dentro las dimensiones de un futuro liberador. Es cierto que cuando Hegel llevó la historia a la filosofía, lo hizo en la forma de una historia del pensamiento, de las *actitudes hacia la objetividad.*[2] Sin embargo, con tanta profundidad fue llevada la dialéctica de la vida

[1] ¿Se habrá tenido en cuenta al escribir en la *Fenomenología del espíritu*, la famosa sección "amo-esclavo", el impacto de la revolución de los esclavos en Haití que sacudió al mundo negro a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX? Un debate polémico sobre esta posibilidad se puede ver en *Hegel, Haiti, and Universal History* [*Hegel, Haití y la historia universal*], de Susan Buck-Morss, University of Pittsburgh Press, 2009. Véase también el capítulo 4 del presente estudio "Haití, 1986-1993: la ruptura (*Dejoucki*), la inundación (*Lavalas*) y la represión".

[2] Nos referimos a la dialéctica propiamente dicha, no al problema eurocéntrico y a veces racista de las conferencias sobre la *Filosofía de la historia universal* de Hegel, ni a sus conclusiones políticas conservadoras de la *Filosofía del derecho*. En otro lugar he analizado a los críticos de Hegel, cuyo enfoque ha sido el de reducir la dialéctica hegeliana a sus conclusio-

al plano filosófico, reconceptualizada en la dialéctica hegeliana, que, en su forma abstracta, idealista, e incluso a veces, deformada —que captura el *espíritu* del *tiempo* de la revolución(es), con sus categorías de autodesarrollo automovimiento, de la negación, de la negación de la negación—, esta dialéctica de la negatividad absoluta fue capaz de trascender el momento de su nacimiento intelectual para hablarle a otros momentos históricos, a aquellos de los siglos XIX y XX. Así pensaban los revolucionarios, profundamente en deuda con la dialéctica hegeliana: desde Marx, a Lenin y a Dunayevskaya.

¿Podría esta dialéctica hablarle a la realidad sin libertad de hoy día, a la búsqueda actual por un futuro de emancipación, incluso en América Latina? Si es así, ¿cuál es la manera por la cual la negatividad absoluta se expresa en la vida y el pensamiento en este momento?

El análisis de la dialéctica hegeliana como tal no es nuestro actual propósito. Más bien, queremos retomar brevemente momentos dentro de la dialéctica que le hablan a América Latina, en particular al concepto latinoamericano de la utopía. El concepto hegeliano del espíritu, de la negación y de la negación de la negación, sus absolutos, tal y como se expresan en los capítulos finales de sus principales obras filosóficas; sus categorías cruciales de lo individual, lo particular y lo universal que se encuentran en la *Ciencia de la lógica*, son algunos de esos momentos.

A. ESPÍRITU

En esencia, la revolución hegeliana en la filosofía está dada por una exploración del *espíritu.* La *Fenomenología del espíritu* nos muestra que hay numerosas manifestaciones de éste, desde la conciencia, a través de la autoconciencia, de la razón y más allá, hasta el espíritu absoluto. La exposición de Hegel comienza con las expresiones del espíritu que son necesariamente incompletas, son apariencias parciales y a menudo se encuentran en guerra entre sí. Lo que las une —incluso en los momentos contradictorios— es la opinión de Hegel del objetivo, el retornar del espíritu hacia su pleno desarrollo: la potencialidad del espíritu que pugna por verse expresado en su realidad.

---

nes políticas, así como a aquellos que han tratado de confundir los escritos políticos y filosóficos de Hegel, o incluso argumentar que la dialéctica *per se* no era más que una apología de la sociedad burguesa. Aunque las opiniones políticas de Hegel, y su lectura problemática de ciertos aspectos de la historia, necesitan ser criticadas para centrarse únicamente en estos escritos, ello significa cerrar la posibilidad de una exploración de la dialéctica hegeliana en relación con las contradicciones de hoy, emancipadoras que alcanzan la realidad. Cfr. Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana,* capítulo 2, y *Hacia una dialéctica de filosofía y la organización*, capítulo 12.

Esta potencialidad no es sólo lo que se ve, por ejemplo, en la semilla de una planta, donde las distintas etapas de desarrollo son el desarrollo de lo que se encapsula *a priori* en el genoma, con el medio ambiente (el agua, la luz solar, etc.) que le sirven de catalizador. Por el contrario, la potencialidad en el concepto del espíritu hegeliano, no es lo que existe *a priori*, listo a aparecer. Más bien, el espíritu deviene en el ser y en su plenitud, precisamente *a través* de su viaje de la conciencia y de la autoconciencia al espíritu absoluto. El "viaje de descubrimiento" que experimenta el espíritu *es* su potencialidad, la cual se expresa/se concreta como el viaje del espíritu, como su experiencia de vida en el tiempo (la historia como personas, como pueblos). Este viaje es el devenir del espíritu.

Este desarrollo, este recorrido, es la razón por la cual el espíritu de Hegel, se hace sinónimo de la *libertad*, no como posesión, sino como espíritu que está tratando de expresarse/de devenir a plenitud. La libertad es el *espíritu* mismo del espíritu. A pesar de lo abstracto de Hegel en el seguimiento del espíritu, cuando a veces, parece concebirse al espíritu en una forma no humana, el hecho está en que, en su esencia, se trata de un camino (viaje) de *liberación* que sólo puede significar la humanidad del concepto hegeliano.[3]

Inicialmente, el espíritu no puede ser entendido como expresión plena de la libertad. De hecho, tanto en la historia del pensamiento como en la historia real, es mucho más frecuente la falta de libertad que se encuentra, se experimenta: la humanidad encadenada. La *contradicción*, en el sentido hegeliano, es la existencia no libre que va en contra del potencial liberador de la humanidad. De esta contradicción surge el impulso por *negar* los obstáculos a la plena expresión de la libertad, a la realización del espíritu en su totalidad. De este modo, se llega, en palabras de Marx, al "movimiento absoluto del devenir" de la humanidad, en donde "el poder humano [...] es su propio fin". Esto no es un acto aislado, sino un proceso revolucionario. A través de este proceso la libertad resulta ser, no una posesión de los seres humanos, sino la expresión más plena de su humanidad. Es lo que significa ser humano.[4]

[3] Esto será analizado con mayor detenimiento al hablar, más adelante, sobre la crítica que Marx realizara de Hegel.

[4] En otros lugares he trazado el recorrido del espíritu hegeliano como descubrimiento y como exploración del otro/ de la otredad. El espíritu descubre quién es, se convierte en lo que es, fuera de su relación con el otro, como sustancia, y, de modo más profundo, como sujeto. Para un análisis de la relación entre el espíritu y el otro de Hegel, véase "El concepto liberador, negador del otro en la dialéctica hegeliana", primer capítulo de mi libro *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. Una lectura del concepto de espíritu de Hegel como rechazo y negación del otro, propuesto por Derrida y otros autores, así como por Dussel en América Latina, no puede, a mi juicio, resistir el escrutinio de un examen más matizado del concepto de Hegel.

B. La negación, y la negación de la negación

¿Cómo emprende el espíritu este viaje de su propio devenir? Como se señaló con anterioridad, la humanidad se encuentra en un estado de falta de libertad, es decir, en *contradicción* con su auténtico ser. La(s) contradicción(es), y la necesidad de superarla(s), así como el método para su superación, son los principales elementos diferenciadores entre el concepto original griego de la dialéctica —como *diálogo* que incluye a la unidad de elementos diferentes para alcanzar un nuevo nivel— y el concepto hegeliano de la dialéctica, que se centra en la oposición de los diferentes elementos, en su existencia en contradicción y, por tanto, en la necesidad de *negar* la(s) contradicción(es). Si el espíritu es el devenir de la libertad y hay barreras que deben ser superadas, luego la *negación*, que no es sólo el diálogo, se convierte en un elemento clave de la dialéctica hegeliana. La dialéctica de Hegel es una *dialéctica de la negatividad.*

A raíz de esto, la dialéctica parece estar a primera vista, compuesta por una serie de negaciones del no. Y ciertamente, ésta es una parte fundamental de la dialéctica de la negatividad. Uno se encuentra con barreras sobre barreras, con contradicciones sobre contradicciones. Al mismo tiempo, Hegel reconoció que, si su dialéctica se quedaba sólo en el nivel de tal negación, como una serie de negaciones, entonces la libertad sería concebida sólo en términos negativos, definida sólo por lo que se está rechazando, oponiéndosele. El resultado de semejante negación simple, o de una serie de simples negaciones —denominadas por Hegel como primera negación— sería que, lejos de estar libre de contradicción o de superar la barrera, uno de los términos estaba continuamente siendo definido por lo que *no* era, o al menos, por aquello a lo que se estaba resistiendo. *No* se es un objeto sexual de ciertos hombres, *no* se es una mercancía en la propia producción, *no* se es un otro para una cultura dominante que objetiva y degrada. Este punto de vista, limitado a la primera negación, ha estado muy a menudo presente en nuestra realidad.

Sin embargo, tan necesaria y, en efecto, tan revolucionaria como es esta primera negación, no se puede mover por sí misma hacia una liberación completa. La primera negación, la negatividad simple, no puede ser el camino completo hacia adelante debido a que está siendo continuamente definida, incluso en revolución, por lo que se opone: no a ésta o aquélla, sino contra éste o aquél. Y por esta razón, uno no está libre nunca de aquello a lo que uno se opone.

Hegel, al discernir la dialéctica de la negatividad como fenómeno histórico, aun cuando lo haga más en la historia de las ideas que en la historia real, propone un concepto más completo de la negación: un concepto de la *nega-*

ción de la negación, o la segunda negatividad. Esto significa que, después de, o simultáneamente con la primera negación aparece la necesidad de una segunda negación, que comienza sobre nuevos fundamentos. Una negación de la primera negación —no en sentido matemático de un más, seguido por un signo de menos que vuelve a la posición original—, sino la negación de la negación original en el sentido de alcanzar un desarrollo autónomo de espíritu, un concepto más completo de libertad que va más allá de la oposición inicial, más allá de la contradicción inicial. Por lo tanto, tenemos un desarrollo *en su propio terreno, su propia potencialidad*, un humanismo que comienza en sí y desde sí mismo. Esto es lo que puede ser denominado como lo positivo de lo negativo. Según Marx, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, "es el humanismo positivo que comienza a partir de sí mismo". Al hablar de revolución, aunque Hegel sólo escribió sobre revolución en el pensamiento, *podemos* expresar la revolución como si tuviésemos un ritmo doble: la destrucción de lo viejo (primera negación) y la construcción de lo nuevo (la segunda negación, lo positivo dentro de lo negativo). El método de Hegel de la negatividad absoluta es así un concepto del movimiento a través de la doble negación, la negación de la negación que, al mismo tiempo, niega las contradicciones y va hacia nuevos comienzos.

Pero falta todavía una precaución. No estamos tratando de esquematizar ni la dialéctica ni la revolución. Esto no pretende ser una "fórmula" o un "marco" para cualquiera de las dos. Por el contrario, tratamos de proponer ciertos conceptos del pensamiento dialéctico, ciertos momentos de la dialéctica que nos pueden ayudar a comprender la dialéctica en Hegel y en la vida. No hay una receta deseada. La dialéctica no es una cuestión de aplicación, sino de recreación, de nacer de nuevo en los actuales momentos revolucionarios y como nuevos desarrollos en el pensamiento filosófico.

La dialéctica amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel habla de este concepto con más plenitud, de la negación como doble negación; primero, trazando la dialéctica de la confrontación del esclavo con el amo (en un principio, una lucha a muerte; más tarde, por medio del trabajo, la creación de una cosa) por el cual el esclavo gana "conciencia de sí" (el movimiento de la conciencia a la autoconciencia). Hegel no se detiene en esto. La conciencia del esclavo ganada de sí mismo (primera negación), tan magnífica como sea, sólo será otra "actitud de servidumbre", a menos que la totalidad de la realidad objetiva sea enfrentada por la mente del esclavo recién liberado (segunda negación) para construir de nuevo. Esto no es un proceso automático. Actitudes incompletas hacia la objetividad —el estoicismo, el escepticismo, la conciencia infeliz— prosiguen la dialéctica amo-esclavo. Se trata de un largo y duro proceso —la labor de la negación— que alcanza, después de mu-

chas etapas, el saber absoluto en el final de la *Fenomenología*. Incluso esto no detiene el proceso del "movimiento absoluto del devenir". El saber absoluto no es entonces el final. Sin embargo, es el Gólgota del espíritu que Hegel plantea casi al final del saber absoluto y que significa que existe la necesidad de introducir una nueva esfera. Esto se va encontrar por primera vez en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

C. La *Ciencia de la lógica*: lo universal, lo particular y lo individual

La *Ciencia de la lógica* no cuenta con una presencia concreta de la humanidad tal y como se aprecia en la *Fenomenología*. Las categorías de pensamiento "puro" en las tres divisiones principales, el ser, la esencia y la noción o el concepto, parecen salirse fuera de la historia humana. Sin embargo, en el interior, se encuentran profundos indicios que ponen en duda esa interpretación, al igual que en la sección de "La vida", donde Hegel primero trata "el individuo viviente", y luego "el proceso vital", y por último "el proceso del género".

Lo más importante, si uno analiza las categorías centrales del libro tercero, que culminan el libro de la *Lógica*, el concepto —lo Universal, lo Particular, lo Individual (U-P-I)— y lo que se revela son las categorías hegelianas en constante movimiento y desarrollo, que exigen de su significado por un *ser humano*; y cuando esto se realiza, se obtiene información crucial sobre el desarrollo dialéctico de la humanidad, no sólo como fuera rastreado por Hegel en el pensamiento, sino como una historia de vida, pasada *y actual*, que se nos revela.

Lo que prosigue no es una especie de lectura "hegeliana" o lectura "correcta" de estas categorías, como si tal cosa pudiera existir en realidad. Las categorías de Hegel, creadas con esmero en su trabajo sobre la negación, producen una variedad continua de ricas interpretaciones, tal y como se ha desarrollado la historia después de Hegel. ¿Cómo podría ser de otra manera para su filosofía de la negatividad absoluta? El único examen "probatorio" de la dialéctica hegeliana radica en cómo la vida misma forja de nuevo a la dialéctica para su ocasión. La filosofía dialéctica es simultáneamente *la suma, así como la previsión* de lo que ha ocurrido u ocurrirá en la vida. En este caso, queremos presentar una lectura posible que nos ayude a pensar en estas categorías, U-P-I, en relación con el mundo en el cual vivimos, enfocándonos en América Latina.

Para Hegel, estas categorías hacen su aparición inicial en el capítulo final "El saber absoluto" de la *Fenomenología*: "El objeto es, como todo, el silogismo

o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación".[5] Las categorías fructifican plenamente en la *Lógica.* Las categorías no son intercambiables; sin embargo, sólo se convierten en categorías completamente dialécticas en su mutua relación.

Lo universal en Hegel, particularmente en el nivel de los absolutos, se interpreta a menudo como algo desprovisto de humanidad, como el fin de la historia, como un idealismo absoluto, una conversación con Dios. Sin embargo, vemos lo universal como el ser de una nueva sociedad, como la idea del socialismo. Por sí misma, incluso si interpretamos lo universal en términos relacionados con lo humano, ello *es* abstracto. Su poder y significado revolucionario como un universal sólo nace en su relación con lo particular y lo individual.

Lo particular no es "lo" particular en ningún sentido singular, sino una multitud de particulares que dependen del momento histórico. Puede ser el *soviet* la forma descubierta por los trabajadores rusos en la primera Revolución rusa de 1905, o el levantamiento zapatista en Chiapas, iniciado en 1994. Puede ser una huelga, un periódico radical, una organización revolucionaria y así sucesivamente. Se necesita tener cuidado para no sustituir lo particular con lo universal. Lo particular no es más que un camino para llegar a lo universal. Igualmente importante es el movimiento de lo universal a lo particular. Lo particular se convierte en una forma de realizar, de *concretar* lo universal. De lo contrario, lo universal permanece como una abstracción.

Lo universal adquiere una presencia corpórea, se hace carne y sangre, en la medida en que se convierte en realidad. El concepto de lo universal experimenta una transformación. Lo que es un concepto de lo universal antes de que tenga lugar un particular, o una serie de particulares, se vuelve harto diferente bajo la "prueba de fuego" de los acontecimientos reales. La visión original de lo universal es importante también, no como algo estático e inmutable, sino como una visión del futuro, que abarca la visión de la humanidad, o la visión de un grupo, o la visión de un individuo, hasta un momento particular. Por tanto, éste es un principio energizador, un motor para la esperanza de la humanidad y los deseos de futuro. La dialéctica es la historia de la humanidad capturada en categorías filosóficas, las cuales se convierten en punto de partida para nuevos momentos emancipadores en curso.

[5] J. G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966; La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1972, traducción de W. Roces, p. 462.

Al mismo tiempo, lo particular *no* es lo universal, sino el camino para llegar a él. Si uno se sujeta a un particular y falsamente lo transforma en lo universal, se corre el riesgo de la sustitución de un momento particular, en un proceso revolucionario por el todo, y así, se detiene la negación (la negatividad) que es el motor de la transformación. Por ejemplo, hacer de la nacionalización de las propiedades después de la Revolución rusa, no sólo un particular crucial de la revolución, sino *la* prueba universal de la revolución, como lo hiciera Trotsky, significó la ceguera ante la posibilidad de transformación en su opuesto —en el caso de Rusia, de un Estado de obreros en una entidad capitalista de Estado.[6]

Lo que se hace crucial es la interrelación, el *movimiento* entre lo universal y lo(s) particular(es). ¿Cuál es este movimiento? Es la negación, la negación de las contradicciones, las barreras para el logro de una barrera universal vigente en el camino de concreción de un universal. La negatividad se encuentra en el corazón de la transformación. Es necesario enfatizar que éste es un camino de dos vías, el movimiento en ambas direcciones, la negación en ambas direcciones, entre lo universal y lo particular.

No estamos hablando de entidades *sans* humanidad. Lo universal es una creación humana. Lo particular incluye la participación de mujeres y hombres en el movimiento. Esto lo vemos más explícitamente en la tercera categoría, lo individual. Para nosotros, lo individual en las categorías universal, particular e individual, es lo *social* individual, el *sujeto* que se encuentra en el corazón de la transformación dialéctica. Lo individual (el individuo) decide unirse a una manifestación, participar en una huelga, formar parte de un movimiento revolucionario. Un individuo (cientos, miles, millones de personas) se ha relacionado y se ha unido en un particular. Ese individuo ya no es el mismo individuo que era antes de unirse. La experiencia de hacer y de pensar en una actividad ha transformado a ese individuo en un *individuo social*, en una persona diferente, en relación con otros sujetos sociales, tal vez incluso de un sujeto revolucionario, con las masas como razón. Al mismo tiempo, esta participación en un particular —una huelga, una manifestación, una organización revolucionaria— ha transformado a ese individuo, lo particular mismo se ha transformado por las personas (los individuos) que se han unido, que han participado con sus ideas y sus acciones. Existe, pues, un movimiento de dos vías entre lo individual y lo particular. De nuevo, ¿cuál es la naturaleza de este movimiento? Nuevamente es la *negación*. El individuo dice

[6] Véase "La naturaleza de la economía rusa, o la conversión de un particular dado en nuevo universal", en "León Trotsky como teórico", que constituye el capítulo 4 de *Filosofía y revolución* de R. Dunayevskaya.

No a la situación en la que vive. Lo particular puede llegar a ser transformado en estos "no" de una manera revolucionaria. Lo particular puede, por lo tanto, ser utilizado para llegar hasta lo universal y transformarlo. Las nuevas preguntas, las nuevas ideas, los nuevos deseos desde abajo, desde lo individual social, enriquecen lo particular y lo universal, y, a su vez, la concreción de lo universal por medio de la experiencia de lo particular, transforma a lo(s) individual(es). Así, a lo que hemos llegado es a un camino de doble sentido, no sólo de la negación, sino de la negación de la negación. Y esto nos lo podemos imaginar del siguiente modo:

lo Universal « ------ » lo Particular « ------ » lo Individual
negación *negación*
[Movimiento de la primera y segunda negación
en ambas direcciones]

Nuevamente hay que tener cuidado, pues éste no es un esquema listo para ser aplicado, sino sólo una imagen que nos ayuda a ver el funcionamiento de la dialéctica

D. Los universales concretos

Lo que hemos visto anteriormente es la creación de los universales concretos. Ésta es una pieza clave del pensamiento dialéctico. Sin la creación de los universales concretos, mixtificamos el poder de la negatividad, nos quedamos entonces para siempre con abstracciones, con los universales que eran concretos para ciertos momentos históricos, pero que ya se han agotado para los momentos y las dualidades nuevas. La necesidad de los universales concretos está dada por la necesidad de decir, de volver a crear la dialéctica, siempre de nuevo. Según se ha citado a Raya Dunayevskaya en la introducción:

> Sólo los seres humanos vivientes pueden recrear la dialéctica revolucionaria siempre de nuevo. Y estos seres humanos vivos deberán hacerlo tanto en la teoría como en la práctica. No se trata sólo de hacer frente al desafío de la práctica, sino de ser capaz de afrontar el reto de la autodeterminación de la idea y del desarrollo de la teoría, hasta el punto donde se llega al concepto de Marx de la filosofía de la revolución permanente.

Una de las objeciones hechas a menudo al ver el pensamiento dialéctico como algo revolucionario está en que Hegel no pretendió buscar la negación de la negación —la transformación revolucionaria— sino la reconciliación. Sin dudas, una explicación que se puede hacer de que, políticamente, eso

era lo que pensaba Hegel y que, de hecho, él desarrollaba. Sin embargo, lo que estamos tratando es la *objetividad* de la dialéctica, no importa cuáles fueran las preocupaciones personales de Hegel, o cuáles las conclusiones políticas que buscaba. Seguramente, hay elementos de reconciliación en la dialéctica. Al mismo tiempo, la clave está en la resolución de la dialéctica como totalidad y aquí la reconciliación *no* es entonces el hilo determinante. Esto es así porque, objetiva y subjetivamente, el espíritu auténtico y revolucionario de la dialéctica es la libertad. Cuando nos posicionamos en los absolutos de Hegel, no es la reconciliación, sino es, según veremos, "la negatividad absoluta como nuevo comienzo" (Dunayevskaya) lo que prevalece. No obstante, antes de desarrollar los absolutos de Hegel, queremos sondear la dialéctica, tal y como Marx la propusiera, entre 1843-1883, y como Lenin lo redescubriera, en medio de la Primera Guerra Mundial y la concretara durante la Revolución rusa.

II. MARX-HEGEL: DE LA "CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA" A *EL CAPITAL*

Lo más destacado en la Fenomenología *de Hegel y su conclusión final —esto es, la dialéctica de la negación como principio de movimiento y generación— es que, primero él concibe como autogénesis del hombre en cuanto a proceso, concibe la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y como superación de esta alienación; que aprehende de este modo la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo —verdadero, pues es el hombre real— como resultado del propio trabajo del hombre.*

Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*[7]

El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza.

[7] Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Santiago de Chile, Austral, 1960, traducción del inglés de Rubén Sotoconil, pp. 155-156.

No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

Karl Marx, *El capital*[8]

No se puede suprimir a la filosofía sin convertirla en realidad.

Karl Marx, "Introducción" a la *Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel

¿Qué posición debemos tomar ante la dialéctica hegeliana?, se preguntaba el joven Marx en su manuscrito sin título, más tarde llamado "Crítica de la dialéctica hegeliana", un texto clave de sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Mientras que la pregunta de Marx fue inicialmente dirigida a los jóvenes hegelianos de su tiempo, la gran verdad es que Marx decidió explorar esta cuestión para sí mismo. Esto marcó el comienzo de la profunda investigación que realizó a lo largo de cuatro décadas sobre la dialéctica —como crítica, como el pensamiento más profundamente sumergido que llevara a Marx a la re-creación de la dialéctica en términos concretos y humanos.[9]

Aunque nos centraremos en la "Crítica de la dialéctica hegeliana", es importante tener en cuenta que los *Manuscritos* de 1844 fueron el plato fuerte. Los temas en los *Manuscritos* estaban juntos en un cuaderno, escrito a veces en columnas a ambos lados. "Propiedad privada y comunismo", "Trabajo enajenado", "Crítica de la dialéctica hegeliana" y otros forman una totalidad que encierra la "triple ruptura" de Marx, expresada en una crítica de la economía política clásica, del materialismo estrecho y el comunismo vulgar y su crítica compleja de la dialéctica hegeliana.

La profunda crítica de Marx era inseparable de la forja de un nuevo punto de partida filosófico —el "naturalismo profundo o el humanismo [que] se distingue tanto del idealismo y el materialismo, y es, al mismo tiempo, la verdad que une a ambos". A su vez, estos escritos de 1844 sólo pueden entenderse en el contexto del descubrimiento de Marx y de su alineamiento con un sujeto revolucionario emergente: el proletariado. Marx asistió a reuniones de los trabajadores en París, y le escribió a Ludwig Feuerbach: "Tendrías que haber participado en una reunión de los trabajadores franceses, para poder

[8] Karl Marx, *El capital*, tomo 1, posfacio a la segunda edición.

[9] Marx hizo estudios con anterioridad sobre Hegel en su tesis doctoral y en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel. Sin embargo, fue su sondeo de 1844 sobre la dialéctica misma, una parte del "momento filosófico" de Marx, que estableciera la trayectoria para su vida revolucionaria.

creer en la frescura virginal y la nobleza de estos hombres de vestimentas raídas" (11 de agosto de 1844). Él elogió la revuelta de los tejedores de Silesia en 1844 y dijo: "La sabiduría del pobre alemán está a la inversa de la sabiduría de la Alemania pobre [...] Las sublevaciones de Silesia comenzaron cuando las insurrecciones francesas e inglesas habían terminado, con la conciencia del proletariado como clase",[10] separándose claramente de otros intelectuales radicales, que no reconocían a esta subjetividad revolucionaria que surge desde dentro del capitalismo industrial.

Raya Dunayevskaya distinguirá estos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* como: "Un nuevo continente de pensamiento y revolución", como el "momento filosófico de Marx" que ella veía como determinante en la trayectoria filosófica-organizacional y revolucionaria de su vida, entre 1844 y 1883.

La autoaclaración de la "crítica" significaba una crítica a la deshumanización de las ideas en manos de Hegel:

> La *esencia humana*, el *hombre*, equivale para Hegel a *autoconciencia.* Todo extrañamiento de la esencia humana no es *nada* más que *extrañamiento de la autoconciencia.* El extrañamiento de la conciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero,* que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su más íntima y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia* ("Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general").

Al mismo tiempo, Marx captó el núcleo revolucionario de Hegel y, de ese modo, el fundamento para su trascendencia/recreación de la dialéctica:

> Pero en cuanto que Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la Historia, que no es aún historia real del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo acto genérico del hombre, historia del nacimiento del hombre.

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso,

[10] Citado por Franz Mehring en su biografía de Karl Marx.

la objetivación como desobjetivación: como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*.

Tenemos que mantener presente, tal vez en tensión, dos dimensiones centrales de la relación entre Marx y Hegel: *1*) No habría sido posible contar con Marx sin Hegel, y, sin embargo, *2*) la dialéctica de Marx es sólo la de Marx, no la de Marx y Hegel.[11] No se puede concebir a Marx sin Hegel ni los análisis de la dialéctica de éste por Marx. Si Marx no hubiese tenido a Hegel, sin duda habría tenido que "inventarlo" en términos metodológicos. No obstante, es necesario todavía investigar más sobre la naturaleza de la transformación-recreación de Marx de la dialéctica hegeliana, que se convirtió y sigue siendo el punto de partida revolucionario para nosotros mismos. No fue ni una simple inversión de Hegel, de sostenerse sobre la cabeza a pararse sobre los pies (echando a andar el materialismo), ni la simple "adición" del sujeto proletario a la dialéctica —tan fundamental, como fueron ambos empeños. La labor de Marx no fue únicamente de adición al materialismo en la forma de un mundo objetivo y de un sujeto vivo, en lugar de espíritu que le sigue. Por el contrario, Marx reformuló, volvió a concebir la dialéctica como su fuente originaria, como su causa. El sujeto sería un ser vivo, la presencia corporal de la libertad y el pensamiento en marcha y no sólo la idea de la libertad en el aislamiento aparente en que lo concibiera Hegel. Marx no desestimó el desarrollo dialéctico de la idea de la libertad; más bien, la buscó y recreó nuevamente, como universal concreto dentro del mundo en el que vivía —es decir, en la necesidad de comprender la naturaleza del capitalismo para superarlo, en el énfasis puesto en la subjetividad humana revolucionaria como motor para arrancar de raíz las transformaciones. A pesar de que la visión de Marx nació en 1844 en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, se puede observar con mayor plenitud en *El capital*, la cúspide de la obra de Marx.

En *El capital* se puede notar, al mismo tiempo, la deuda de Marx con Hegel, así como el modo de trascender la dialéctica hegeliana. Tomemos el primer capítulo: "La mercancía". Aquí Marx, de una forma directa, avanzó del surgimiento de la mercancía, con su doble carácter de valor y valor de uso, a lo que se le esconde tras la doble apariencia: el doble carácter del trabajo que se materializa en las mercancías, el trabajo concreto como creador de valor de uso; el trabajo abstracto (el tiempo de trabajo socialmente necesa-

[11] El siglo XX ha estado repleto de intensos debates y desacuerdos en torno a la relación entre Hegel y Marx. No desarrollaremos un debate sobre esto aquí, aunque sí consideramos de interés un estudio reciente de Sean Sayers: *Marx & Alienation. Essays on Hegelian Themes*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

rio) como creador de valor. De esta forma, Marx se mueve de la apariencia a la esencia, del trabajo y la producción como núcleo del capitalismo industrial. Entonces, se puede distinguir el movimiento mismo de las categorías como en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Más adelante, cuando nos acercamos a la parte final del primer capítulo, "El fetichismo de la mercancía y su secreto", nos movemos más allá de la apariencia y la esencia para descubrir la noción o el concepto. El concepto o "el espíritu" del capital, del capitalismo, es precisamente ese fetichismo de la mercancía, y, lo que hay detrás de ello es el tipo de trabajo, la producción, la acumulación que se encuentra en el capitalismo, y que Marx llamó "la producción por la producción misma, la acumulación por la acumulación misma". El fetichismo proviene —dice Marx—, "evidentemente, de esta misma forma". Eso es, precisamente, puesto que el trabajo bajo el capitalismo tiene esta doble naturaleza de trabajo concreto y trabajo abstracto, que fragmenta al ser humano que trabaja y a los productos obtenidos de tal tipo de trabajo, que solamente pueden asumir la forma de mercancía con su doble valor: valor de uso y valor (valor de cambio). En este razonamiento se ha ido del ser, con su apariencia de mercancía, por medio de la esencia (la doble naturaleza del trabajo en el capitalismo) al concepto, al fetichismo de la mercancía (la producción por la producción misma), de modo que se ponen en "paralelo" con el ser de Hegel, la esencia y el concepto en la *Ciencia de la lógica.* Sin embargo, hay una "ruptura", o la trascendencia de Hegel, en la recreación de la dialéctica hecha por Marx. Este último no se detiene en el fetichismo de la mercancía, sino que, dentro de esta misma sección, va a su opuesto, a lo que puede desnudar el fetichismo de la producción capitalista —el trabajo libremente asociado. Así Marx planteó la idea o el concepto como si surgiera de la vida del sujeto revolucionario, el proletariado, en una manera totalmente diferente de trabajo, confrontando la producción capitalista con su opuesto absoluto. De un modo dialéctico, lanzó el movimiento del ser a la esencia, al concepto, pero ahora éste no es sólo del capitalismo, sino que está integrado a su opuesto: al trabajo libremente asociado que niega la producción capitalista, una negación de la negación que da a luz a una manera completamente diferente de trabajo: la fuerza humana, la creatividad, que puede desnudar al fetichismo de la mercancía, romper la ley del valor y moverse por medio de la segunda negación hasta lograr alcanzar una nueva sociedad. Ésta es la dialéctica revolucionaria que trasciende la dialéctica hegeliana y la propia dialéctica de Marx. Dunayevskaya planteó la dialéctica de Marx para la totalidad de *El capital*, del siguiente modo:

> *El capital* [...] es la Gran Separación (*Great Divide*) de Hegel, y no sólo porque el tema es la economía, antes que la filosofía [...] es esa Gran Separación

(*Great Divide*) porque, sólo porque, el sujeto —no el tema, la materia, sino el sujeto— no fue ni economía ni filosofía, sino el ser humano, las masas. Como el trabajo muerto (capital) domina al trabajo vivo, y como el obrero es el "sepulturero del capitalismo", ello envuelve toda la existencia humana. Por tanto, *esta* dialéctica es totalmente nueva, totalmente interna, más profunda de lo que jamás fue la dialéctica hegeliana que había deshumanizado el autodesarrollo de la humanidad en la dialéctica de la Conciencia, la Autoconciencia, y la Razón. Marx pudo trascender la dialéctica hegeliana no negando que fuera "la fuente de toda dialéctica"; antes bien, precisamente porque empezó con tal fuente pudo dar el salto al Sujeto vivo que es aquel que transforma la realidad. *El capital* es la obra en que —cuando Marx elabora las leyes económicas del capitalismo, no aparte de la verdadera historia de la lucha de clases— la narración histórica se convierte en razón histórica.[12]

III. LENIN Y HEGEL. ¿PREPARACIÓN FILOSÓFICA PARA LA REVOLUCIÓN?

Es imposible comprender completamente a El capital *de Marx y en especial su primer capítulo, si no se ha estudiado y comprendido a través de la totalidad de la lógica de Hegel. En consecuencia, ninguno de los marxistas del último medio siglo ha entendido a Marx.*

Lenin, *Cuadernos filosóficos*

Esta famosa cita de las notas de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel ha llamado la atención de muchos pensadores marxistas. Sin embargo, resulta sorprendente que pocos hayan visto las observaciones de Lenin sobre Hegel de 1914-1915 como el ascenso a un nivel de preparación filosófica seguida por la Revolución rusa de 1917. Había razones objetivas sólidas para la vuelta de Lenin a Hegel, poco tiempo después del estallido de la Primera Guerra Mundial. La guerra provocó el colapso de las organizaciones socialistas y marxistas de la Segunda Internacional, entre las cuales la socialdemocracia alemana y otra organización socialista tomaron partido por la "defensa de la patria". El impacto de esta traición remitió a Lenin a buscar mucho más allá de la cuestión del mero hecho de "venderse". ¿Cuáles fueron las *causas* ob-

[12] R. Dunayevskaya, 1981:143 (en la edición en español de *Rosa Luxemburgo*..., p. 286). Para ver cómo Dunayevskaya arribó a estas conclusiones, se pueden seguir sus amplios estudios, "El humanismo y la dialéctica de *El capital* de Marx", que se encuentra en sus tres obras principales: *Marxismo y libertad*, *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución.*

jetivas para ese colapso *ideológico* tan general? El hecho fue abrumador, imprevisto e incontrovertible. Lenin —quien enfrentaba la aparición de una contrarrevolución en el seno mismo del movimiento revolucionario— se dio a la búsqueda de una filosofía capaz de reconstituir sus propias razones. Empezó a leer la *Ciencia de la lógica* de Hegel.[13]

La renuencia a investigar los nexos entre la búsqueda filosófica de Lenin sobre la dialéctica hegeliana, bajo el impacto de la bancarrota de la Segunda Internacional Marxista durante el estallido de la Primera Guerra Mundial y su práctica política revolucionaria entre 1915-1917, 1917-1923, ha sido parte del problemático legado del marxismo "ortodoxo" a lo largo de todo el siglo XX. La separación de la dialéctica revolucionaria, hegeliano-marxista, de la política radical, así como de la organización revolucionaria, ha sido la historia del marxismo posMarx, incluso por los "mejores" marxistas.[14]

Son los hilos existentes entre la indagación dialéctica de Lenin y su práctica política los que pueden resultar de auxilio en la búsqueda de la liberación de América Latina en la actualidad. Para descubrirlos, tenemos que despejar una serie de interpretaciones del siglo XX sobre Lenin. Los antileninistas con frecuencia lo han reducido a un "genio del mal". Algunos, denominados leninistas, no han sido particularmente útiles. Uno de ellos le atribuyó su grandeza a la "extraña intuición".[15] Un reciente y minucioso análisis del pensamiento político temprano de Lenin, proporciona una visión de su *¿Qué hacer?*, que barre con una serie de supuestos problemáticos, pero no continúa con el periodo de la Primera Guerra Mundial y posterior.[16] En general, Lenin nos ha quedado como un "combatiente práctico" que silencia o abandona sus cuadernos sobre Hegel, durante la Primera Guerra Mundial.

Un breve repaso de algunas de las líneas principales de los cuadernos de Lenin sobre Hegel, ayudarían a situar nuestro análisis. Los cuadernos fueron una combinación de copias suyas de numerosos fragmentos de la *Lógica* —acompañados a menudo por marcas para enfatizar, como subrayados, mayúsculas, signos de exclamación y notaciones cortas como NB (*nota bene* o buena nota)— junto a comentarios más extensos, donde se incluyen también

[13] R. Dunayevskaya, *Marxism and Freedom*, p. 168. (En la edición en español, p. 204).

[14] En particular, véase R. Dunayevskaya, capítulo X de *Marxismo y libertad*, y el capítulo 3 de *Filosofía y revolución*. Además, de Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism: A Critical Study* [*Lenin Hegel y el marxismo occidental: un estudio crítico*]. Pero también, sobre *limitación* de Lenin y de la dialéctica hegeliana, en relación con la organización revolucionaria, véanse los extensos escritos de R. Dunayevskaya que se encuentran en "Dialéctica de la organización y la filosofía", vol. XII de la *Colección Raya Dunayevskaya*. Además, el capítulo X de mi libro *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*.

[15] Tony Cliff, *Lenin*.

[16] Véase Lars Lih, *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? In Context*, Leiden, Brill, 2006.

las "definiciones" de Lenin, las "traducciones materialistas", las referencias a otros pensadores y obras, entre las que se halla *El capital* de Marx y textos de autores rusos.

Después de extractos y comentarios breves sobre los prólogos de Hegel y la introducción, Lenin tomó el primer libro de la *Lógica*, la "Doctrina de la esencia". Aquí encontramos la preocupación inicial de Lenin sobre el marco idealista de Hegel, sus referencias a lo absoluto, a Dios, la Idea pura: "Tonterías acerca de lo absoluto. En general, procuro leer a Hegel de modo materialista. Hegel es el materialismo invertido (según expresión de Engels), es decir, desecho las más de las veces a Dios, el absoluto, la idea pura, etcétera".[17]

La decisión de Lenin de leer a Hegel "de modo materialista" fue notable desde sus primeras anotaciones, aunque después comentará sobre el materialismo *dentro* de Hegel, opuesto a la necesidad de darle una lectura de este tipo desde fuera. Sin embargo, Lenin nunca abandonó por completo el entramado sobre la necesidad de leer a Hegel de modo materialista. En la sección inicial de la "Doctrina del ser sobre la 'calidad'", Lenin redactó su primera "definición":

> *La dialéctica* es la teoría que muestra cómo *los contrarios* pueden y suelen ser (cómo devienen) *idénticos*; en qué condiciones son idénticos, al transformarse unos en otros, por qué la inteligencia humana no debe entender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se transforman unos en otros.[18]

Tales definiciones o "traducciones" son las que producen algunos de los comentarios de Lenin más ricos "*en lisant* [durante la lectura] de Hegel". La cuestión del movimiento, de la identidad de los contrarios, seguía siendo de importancia para las lecturas de Lenin:

> Hegel analiza conceptos que por lo general parecen muertos y muestra que en ellos *hay* movimiento. ¿Lo finito? ¡Eso significa *moverse* hacia su fin! ¿Algo? —significa *no lo que* es otro—. ¿El ser en general? —significa una indeterminación tal que ser = no ser—. Multilateralidad y universal flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios, tal es la esencia del asunto. Esta flexibilidad, aplicada subjetivamente, = eclecticismo y sofistería. La flexibilidad, aplicada *objetivamente*, es decir, si refleja la multilateralidad del proceso material y su unidad, es la dialéctica, es el reflejo correcto del eterno desarrollo del mundo.[19]

[17] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, Moscú, Progreso, 1986, tomo 29, p. 91.
[18] *Ibid.*, p. 96.
[19] *Ibid.*, pp. 96-97.

Este movimiento fue reconocido por Lenin, no como un movimiento externo impuesto, sino como un automovimiento. Entonces citó a Hegel: "[...] lo negativo contiene en general el fundamento del devenir, la inquietud del automovimiento"[20] y enfatizó el concepto de automovimiento en estos comentarios al margen. En sus notas sobre la última sección de la "Doctrina del ser", "la medida" el movimiento va a ser visto como un "salto", como opuesto a la mera gradualidad en la dialéctica y, según Lenin anotara, "saltos", varias veces en el margen, al lado de los fragmentos de Hegel, e incluso hizo un dibujo para ilustrar el concepto.

Al dirigirnos a la "Doctrina de la esencia", daremos nuevamente una escueta indicación del sondeo de Lenin sobre Hegel, un asomo de la gran riqueza de estos descubrimientos filosóficos. En la primera sección de "La esencia como reflexión en sí misma", Lenin extrajo algunos párrafos sobre "La ley de la contradicción". En medio de los extractos insertó el siguiente comentario:

> "Movimiento y "automovimiento" (¡esto es NB! Un movimiento arbitrario (independiente), espontáneo, *interiormente necesario*), "cambio", "movimiento y vitalidad", principio de todo automovimiento", "impulso" (*Trieb*) "al movimiento" y a la "actividad" —lo opuesto al "*ser muerto*"— ¿quién creería que esto es la médula del "hegelianismo", del hegelianismo abstracto y abstruso (¿pesado, absurdo?)? Esta médula había que descubrirla, comprenderla, desentrañarla, depurarla, que es precisamente lo que hicieron Marx y Engels.[21]

Lenin nuevamente enfatizó en el automovimiento, que él encontró internamente necesario dentro de la dialéctica. Inmediatamente prosiguió anotando que, "la idea del movimiento y el cambio universales (1883, *Lógica*) fue conjeturada antes de su aplicación a la vida y a la sociedad. Se proclamó con respecto a la sociedad (1847) antes de demostrarse en su aplicación al hombre (1859) [*El origen de las especies* de Darwin]".[22]

Dunayevskaya, en los apuntes para una conferencia que preparó en los años setenta comenta sobre esta sección de Lenin:

> A partir de ahora, Lenin muestra el mayor reconocimiento del idealismo en la filosofía dialéctica. El pensamiento tiene su propia dialéctica y lo crucial es que Lenin no se limita a decir: Vamos a leer a Hegel de un modo materialista [...] Por ahora lo ha dado por sentado filosóficamente, y también en la vida,

[20] *Ibid.*, p. 102.
[21] *Ibid.*, p. 123.
[22] *Idem.*

pero en cambio, insiste en que *la idea* del movimiento universal vino primero de Hegel, luego de Marx, y finalmente con Darwin.[23]

Lenin continuó haciendo sus extractos sobre la contradicción y en sus comentarios propios prosiguió enlazando la contradicción, la razón pensante, la negatividad y el automovimiento:

> La razón pensante (la inteligencia) aguza la embotada diferencia de la diversidad, la pura multiplicidad de la imaginación y la convierte en una diferencia *esencial*, en una *oposición*. Sólo cuando llegan a la cúspide de la contradicción, las entidades diversas se tornan activas y vivas en su relación entre sí, adquieren la negatividad que es la pulsación inmanente del automovimiento y la vitalidad.[24]

Tanto en la segunda sección, "Fenómeno", como en la tercera, "Realidad", la concepción hegeliana del "momento" llamó la atención de Lenin. En el "Fenómeno", escribió:

> La esencia aquí es que tanto el mundo de los fenómenos como el mundo en sí son *momentos* del conocimiento de la naturaleza por el hombre, etapas, *alteraciones* o profundizaciones (del conocimiento). El desplazamiento del mundo en sí cada vez más lejos *del* mundo de los fenómenos —eso es lo que hasta ahora no se ve en Hegel—. NB. Los "momentos" del concepto de Hegel ¿no tienen la significación de "momentos" de transición?[25]

En la sección "Realidad", Lenin comentará que: "El despliegue de todo el conjunto de momentos de realidad NB = la esencia de la cognición dialéctica".[26] Después de extraer y comentar sobre el análisis de Hegel de la causalidad, Lenin puso fin a su comentario sobre la Doctrina de la esencia, haciendo hincapié en la expresión de Hegel —"el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad" [...] "NB Libertad = subjetividad ('o') finalidad, conciencia, aspiración NB".[27]

Al arribar a la doctrina del concepto, que Lenin extrajo y comentó de una manera más amplia que la de las doctrinas del ser y la esencia, haremos un breve comentario sobre sus notas a las primeras secciones, dejando la parte fundamental, la idea, para un tratamiento separado en el capítulo tres. Aunque las notas de Lenin sobre la doctrina del concepto fueron de las más

[23] "Notas sobre un ciclo de conferencias", Dunayevskaya, 1981:# 3894.
[24] V.I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas, op. cit.*, p. 125.
[25] *Ibid.*, p.135.
[26] *Ibid.*, p. 138.
[27] *Ibid.*, p. 145.

ricas, seguía estando receloso, a veces, del idealismo de Hegel, comentando en más de una ocasión sobre su "misticismo".

Al mismo tiempo, Lenin mostró su valoración de la dialéctica de Hegel vista de modo materialista, en contra del materialismo vulgar. Así escribía: "Plejanov critica el kantismo (y el agnosticismo en general) más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista materialista dialéctico".[28] Además señala: "Los marxistas criticaron (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume más a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel".[29] Aquí será también donde Lenin hará su provocador comentario: "Aforismo: No se puede entender hasta el fin *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, ninguno de los marxistas ha entendido a Marx, pasado medio siglo!".[30]

Hubo siempre una tensión en Lenin, incluso en los puntos más elevados de sus comentarios a la *Lógica*, que radicaba entre la búsqueda de una elevada clarificación, una profundidad, una riqueza filosófica inimaginable en la dialéctica hegeliana y una constante necesidad de estar haciendo una interpretación materialista, que buscaba un núcleo materialista, una presentación continua de un entramado materialista histórico. Esto fue así, a pesar de que Lenin veía a menudo o estaba próximo a ver, que el materialismo en sí era integral al pensamiento dialéctico. Así se encuentran referencias a "los gérmenes del materialismo histórico en Hegel", y a "Hegel y el materialismo histórico", así como expresiones similares en todas las etapas. En los comentarios finales de Lenin, anteriores a sus extractos sobre "La idea" se puede leer:

> Notable: Hegel llega a la "idea" como coincidencia del concepto y el objeto, a la idea como verdad, a través de la actividad práctica del hombre, dirigida a un fin. Un enfoque muy aproximado a la opinión idea de que con su práctica el hombre demuestra la razón objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos y ciencia. Del concepto subjetivo y del fin subjetivo a la verdad objetiva.[31]

Al volver sobre la relación de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y su práctica política posterior a 1914, no estamos reclamando una relación de uno a uno entre los dos autores. Lenin era un creativo, un revolucionario práctico, antes de su estudio de Hegel en 1914-1915. Sin embargo, en dos áreas —la autodeterminación de las naciones y la subjetividad revolucionaria en

[28] *Ibid.*, p. 158.
[29] *Ibid.*, p. 159.
[30] *Idem.*
[31] *Ibid.*, p. 170.

1917 y más allá— hubo indicios de un importante desarrollo personal en Lenin, después de 1914, en relación con la dialéctica.

La posición de Lenin con respecto a la autodeterminación de las naciones en medio de la Primera Guerra Mundial es marcadamente diferente de la de su camarada bolchevique Nikolai Bujarin, quien elaboró la siguiente tesis:

> La época imperialista es una época de la absorción de pequeños Estados [...] Por lo tanto, es imposible luchar en contra de la esclavización de las naciones, más que luchando en contra del imperialismo [...] *ergo* en contra del capitalismo en general. Cualquier desviación de este camino, cualquier apoyo a tareas "parciales" de la "liberación de las naciones" *en el* reino mismo de la civilización capitalista, significa la desviación de las fuerzas proletarias de la solución real del problema [...] La consigna de la "autodeterminación" es primeramente utópica y perjudicial [...] como consigna que *disemina ilusiones*.[32]

Lenin calificó esa actitud de "economicismo imperialista":

> La actitud desdeñosa del "economicismo imperialista" hacia la *democracia* constituye una de esas formas de *depresión* o *supresión*, del razonamiento humano causado por la guerra. Lenin no tenía ilusiones sobre el poder del imperialismo, incluso ideológicamente: "el capitalismo en general y el imperialismo en particular, transforman a la democracia en una ilusión [...] Al mismo tiempo, generan tendencias democráticas entre las masas".[33]

Dunayevskaya comentó sobre la posición de Lenin "en oposición a la contraposición que hacía Bujarin y Piatakov de la existencia del imperialismo y la no existencia de la democracia, Lenin recalcó la coexistencia del imperialismo y de las tendencias democráticas entre las masas".[34]

Esto no era sólo un debate teórico. En la primavera de 1916, las masas irlandesas enfrentaron al imperialismo británico. Lenin saludó la rebelión y la aceptó como la prueba real de su tesis. Al resumir la discusión sobre la autodeterminación, concluyó:

> La dialéctica de la historia es tal que pequeñas naciones, desprovistas de poder como un *factor independiente* en la lucha contra el imperialismo, juegan el papel de fermentos, de bacilos, que ayudan a que aparezca en escena el verdadero poder contra el imperialismo, es decir, el proletariado socialista.[35]

[32] Citado en R. Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, p. 209.
[33] *Ibid.*, p. 210.
[34] *Idem.*
[35] "El debate sobre la autodeterminación de las naciones", *Obras escogidas*, t. 19, citado de *Marxismo y libertad*, pp. 211-212. Para un análisis más completo sobre Lenin, la dialécti-

El punto de vista de Lenin sobre la dialéctica se pone en práctica de manera visible durante y después de la Revolución rusa. Su insistencia en "Todo el poder a los soviets" en medio de la revolución —cuando no sólo los mencheviques y otros estaban adheridos al gobierno provisional, sino también muchos de sus compañeros bolcheviques— argumenta su punto de vista sobre los sujetos de la revolución y los cambios desde abajo.

Después de que los bolcheviques tomaron el poder, la polémica desatada sobre los sindicatos en 1920-1921, dentro del Partido Comunista, permite ver la metodología de la práctica política de Lenin. El papel de los trabajadores y sus organizaciones —los sindicatos— en relación con el Estado soviético y el Partido Comunista fue el tema central, y reveló las tensiones y los peligros que yacían *dentro* de ese nuevo "Estado de obreros".[36]

Trotsky, quien había dirigido una absorción militarizada de los sindicatos de los trabajadores del agua y de los trabajadores de los ferrocarriles durante la situación de emergencia de la guerra civil, y quien quería, además, universalizar esa posición después de que terminó la guerra, argumentó que, si la Unión Soviética era un Estado de obreros, no había necesidad entonces de que los trabajadores tuviesen esos órganos independientes del Estado. Por el contrario, los sindicatos deben ser absorbidos dentro del Estado: la "estatificación de los sindicatos".

Shlyapnikov, igualmente un bolchevique y miembro de lo que se conocía como la "Oposición obrera", argumentaba también desde la posición de la Unión Soviética como un Estado de obreros, y clamaba por la eliminación del papel del Estado y la sustitución de los congresos de los productores: la sindicalización del Estado. La oposición obrera lo formuló de la siguiente manera:

> La organización de la gestión de la economía nacional es la función de un Congreso de toda Rusia de productores organizados en sindicatos de industria que elegirán a un órgano central para ejecutar el conjunto de la economía nacional de la República (citado en Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*).

Lenin se encontraba en terreno enteramente diferente a los dos:

> El nuestro no es realmente un Estado de obreros, sino un Estado de obreros y campesinos. Y mucho depende de ello [...] El nuestro es un Estado con defor-

ca y la autodeterminación, véase *Marxismo y libertad*, capítulo X, "El colapso de la II Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin".

[36] Véase R. Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, para tener una representación más completa sobre la importancia de este debate. Véase también mi libro *Raya Dunayevskaya: filósofa del humanismo marxista.*

> maciones burocráticas. [...] El Estado de obreros es una abstracción. Lo que en realidad tenemos es un Estado de obreros, con esta particularidad, en primer lugar, que no es la clase obrera, sino los campesinos, que son predominantes en el país y, en segundo lugar, se trata de un Estado de obreros con deformaciones burocráticas (citado en Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*).

Al dar respuestas a Trotsky, Lenin criticó fuertemente su "mentalidad burocrática", como una manera para resolver los problemas: "La proyección burocrática", "La suma y la sustancia de su política es el acoso burocrático de los sindicatos". Al responderle Shlyapnikov, arremetió contra la "desviación" del sindicalista-anarquista, argumentando que sería un suicidio para el nuevo Estado:

> Es el sindicalismo porque —al considerar esto cuidadosamente— nuestro proletariado ha sido en gran medida desclasado, la crisis terrible y el cierre de las fábricas han obligado a la gente a huir de la inanición. Los obreros simplemente han abandonado sus fábricas, han tenido que establecerse en el país y han dejado de ser obreros. ¿Acaso no estamos conscientes del hecho de que las crisis sin precedentes, la guerra civil, la interrupción de las relaciones adecuadas entre la ciudad y el campo y el cese de los suministros de granos, han dado lugar a un comercio de pequeños artículos, hechos en las grandes fábricas, como los encendedores de cigarrillos, que se intercambian por cereal, ya que los trabajadores se mueren de hambre, y no se distribuye ningún tipo de grano? ¿No hemos visto que esto sucede en Ucrania o en Rusia? Ésa es la fuente económica del proletariado desclasado y el inevitable aumento de las tendencias pequeñoburguesas, anarquistas (citado en Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*).

La dificultad para comprender plenamente el marco dialéctico de las posiciones políticas de Lenin es que él no explicó y compartió con sus compañeros bolcheviques este fundamento filosófico.[37] Metodológicamente, dejó a sus compañeros sin guía alguna después de su muerte. En lo que se conoce como su testamento, Lenin criticó a varios de sus compañeros bolcheviques, solicitándoles la destitución de Stalin como secretario general, alabando a Trotsky como el más capaz, pero criticando su preocupación por estar "demasiado atraído por el aspecto puramente administrativo de los asuntos". Su única mención sobre la dialéctica se produjo en relación con su comentario a Bujarin:

> Bujarin no sólo es un valiosísimo y notabilísimo teórico del Partido, sino que, además, se le considera legítimamente el favorito de todo el Partido; pero sus

[37] Esto es lo que Dunayevskaya llamaría la "ambivalencia filosófica" de Lenin. Véase *Filosofía y revolución,* capítulo 3.

> concepciones teóricas muy difícilmente pueden calificarse de enteramente marxistas, pues hay en él algo escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica).

En el capítulo siguiente, el tercero, "La utopía y la dialéctica", analizaremos la significativa limitación de la interpretación de Lenin sobre la dialéctica.

IV. Dunayevskaya-Hegel: la lectura de la negatividad absoluta como "un nuevo comienzo"

> *Este nuevo mundo, lo que Hegel denomina saber absoluto, es la unidad del mundo real y del concepto sobre éste, la organización de ideas y de la actividad que se funden en lo nuevo, toda la verdad del pasado y el presente, que anticipa además el futuro.*
>
> Raya Dunayevskaya, "Notas sobre la *Fenomenología* de Hegel"[38]

La lectura predominante de los absolutos de Hegel, realizada al igual por hegelianos y marxistas hegelianos, ha sido que los Absolutos son grandes sumas, recapitulaciones del gran recorrido emprendido por Hegel en cada una de sus principales obras filosóficas —Saber absoluto (Conocer) en la *Fenomenología*, Idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*, Espíritu absoluto (Espíritu) en la *Filosofía del espíritu*—; pero sin nuevos puntos de partida para el futuro que puedan ser hallados en lo interno. El marxista hegeliano Herbert Marcuse consideró los absolutos como representación de una época pretecnológica. El filósofo marxista Georg Lukács, en su libro *El joven Hegel*, veía el capítulo final de la *Fenomenología* "Saber absoluto", como si se tragara la historia, y no dejara espacio para nuevos descubrimientos del pensamiento dialéctico. Desde la academia, los estudiosos de Hegel han visto con frecuencia a los absolutos como el aire enrarecido del idealismo hegeliano, como un lugar para analizar la relación de la dialéctica con la teología.

En contraste con estas lecturas, Dunayevskaya vio los absolutos como puntos de partida importantes para la realidad actual. Ella los vio en comunicación, concretamente con nuestra época —de una manera diferente, como no le hablaron a Marx o Lenin en su tiempo— y los consideró como: "Los absolutos de Hegel como nuevo comienzo". ¿Cómo pudo ella llegar a este

[38] Raya Dunayevskaya, *El poder de la negatividad,* 2002, p. 62.

punto de vista? ¿Qué quiso decir con "negatividad absoluta como nuevo comienzo"?

Para valorarlo, comenzaremos siguiendo brevemente el desarrollo de Dunayevskaya dentro del movimiento marxista. Con la transformación de la Revolución rusa, de un Estado de obreros inicial, incompleto, en un monstruoso capitalismo de Estado bajo Stalin,[39] Dunayevskaya se preguntaba: si Rusia no era un Estado de obreros, sino un capitalismo de Estado, ¿qué era un Estado de obreros? La mayor parte de la izquierda antiestalinista (el trotskismo) no aceptaba la teoría del capitalismo de Estado y se limitaba a criticar a la Unión Soviética en la esfera política, sin dejar de defenderla como un Estado obrero, aunque deformado. Dunayevskaya en gran desacuerdo con esto, basó su crítica y su análisis en las categorías de *El capital* de Marx para analizar la cambiada estructura económica en la Unión Soviética. Al preguntarse cómo empezar de nuevo en el movimiento marxista revolucionario, su desarrollo de la teoría del capitalismo de Estado la llevó a escribir sobre la dialéctica hegeliana tanto en Marx como en Lenin. "La crítica de la dialéctica hegeliana" de Marx, dada a conocer en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel le mostraron a Dunayevskaya que un nuevo comienzo para el marxismo revolucionario no era sólo cuestión de análisis económico y político. Ella se percató de la necesidad de un intenso examen de la dialéctica hegeliana en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, del mismo modo que Marx y Lenin lo habían emprendido en su tiempo.

A mediados de la década de 1940 y principios de 1950, Dunayevskaya, junto con sus colegas, llevó a cabo estudios sobre la dialéctica de Marx, de Lenin, y directamente en los principales escritos filosóficos de Hegel. El objetivo era replantear de nuevo, teórica y filosóficamente, el marxismo, y tratar de practicarlo en la organización revolucionaria. Ella tradujo al inglés los cuadernos de Lenin sobre Hegel y, más tarde, de Marx, la "Crítica de la dialéctica hegeliana"; ellos se convirtieron en importantes puntos de partida para la elaboración del humanismo marxista.

En sus estudios sobre los escritos filosóficos más importantes de Hegel —centrándose en sus absolutos en cada uno de sus principales escritos filosóficos: Saber absoluto (conocer) en la *Fenomenología del espíritu*, la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*, el espíritu absoluto en *La filosofía del espíritu*— ella llevó a cabo una ruptura filosófica dentro de la dialéctica. En sus cartas sobre los absolutos de Hegel de mayo de 1953, ella los llamará "el momento filosófico del humanismo marxista".

[39] Véase el libro de R. Dunayevskaya, *The Marxist-Humanist Theory of State Capitalism* [*La teoría marxista-humanista del capitalismo de Estado*], Chicago, News and Letters, 1992.

¿Qué ha de discernir Dunayevskaya en los absolutos de Hegel? *Filosóficamente*, frente a las interpretaciones de muchos estudiosos de Hegel y de marxistas hegelianos como Marcuse y Lukács, ella no ve a los absolutos como sólo resúmenes, o solamente idealismo, a pesar de que Hegel era ciertamente un filósofo idealista. Ella argumentó que la negatividad, la negación de la negación, que se encontraba en el corazón del movimiento dialéctico, no termina con los absolutos; más bien, éstos alcanzan su plenitud en la negatividad absoluta. Los absolutos hegelianos no fueron criterios de valoración, el "fin de la historia", o el agotamiento del pensamiento. Más bien, el "final" de cada absoluto llevó a la necesidad de continuar la dialéctica y el poder de la negatividad en un nuevo campo. La "autodeterminación de la idea" no se agota en el capítulo final, "El saber absoluto", de la *Fenomenología*, sino que dio lugar a la *Ciencia de la lógica.* A su vez, el capítulo de la idea absoluta de la *Lógica* no dio señal de detenimiento del movimiento dialéctico. Por el contrario, Hegel planteó la necesidad de ir a la Naturaleza (*Filosofía de la naturaleza*) y, lo más importante, a la mente (*Filosofía del espíritu* [la mente]).

Su lectura era tanto un diálogo filosófico —con la investigación de la autodeterminación de la idea misma— como un análisis de *la relación de la filosofía dialéctica con la realidad*, es decir, con el mundo objetivo. En los trabajos de Dunayevskaya ha estado continuamente en el centro, la inseparabilidad del desarrollo de la filosofía dialéctica y la relación de la dialéctica con la realidad. Fue la práctica revolucionaria la que veía la dialéctica, tanto como expresión filosófica emancipadora, que como un llegar a, un surgir, desde los momentos históricos revolucionarios de la humanidad, incluidos aquellos de los que ella fuera testigo o participante desde su interior.[40]

En resumen, la lectura y la práctica por Dunayevskaya de los absolutos de Hegel fue dual: la dialéctica tanto en sí misma, inseparable de la dialéctica en relación con la vida, como incluyéndose dentro de la organización marxista revolucionaria.

Su punto de partida para discernir los absolutos resonó con la expresión de Marx sobre el humanismo: "Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o el humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal" ("Crítica de la dialéctica hegeliana"). Ella vio los absolutos ni tan sólo idealis-

[40] Véanse sus actividades de 1949 a 1950 en la huelga general de los mineros, sus escritos sobre la cuestión negra en la década de 1940, sobre la muerte de Stalin y las revueltas posteriores en Europa del Este en la década de 1950, todo lo ocurrido en el periodo de sus estudios sobre la dialéctica en Marx, Lenin y Hegel. La documentación más completa de su obra se encuentra en la *Colección Raya Dunayevskaya.*

tas ni sólo materialistas, aunque importantes aristas de ambos estaban en su perspectiva. Su lectura era la de un humanista revolucionario que veía la unidad del materialismo y el idealismo. Esto fue lo que produjo su ruptura y avance en los absolutos de Hegel, y en el nacimiento del humanismo marxista.

¿Cómo fue la lectura humanista revolucionaria que hizo Raya Dunayevskaya de los absolutos de Hegel, concretamente manifestados en cada una de sus obras filosóficas más importantes? La *Fenomenología del espíritu* muestra las etapas del espíritu, desde la conciencia a la autoconciencia, a la razón y al espíritu con sus divisiones en el arte y la religión, hasta llegar al saber absoluto (conocimiento). Es importante comprender que el saber absoluto no es una cuestión de saber absolutamente todo, una totalidad cerrada. Hegel ciertamente tenía un conocimiento enciclopédico (aunque no siempre correcto). Sin embargo, un concepto cuantitativo de totalidad no era el objetivo de la dialéctica hegeliana. Más bien, su "viaje de descubrimiento" trataba de llegar a la forma de saber, al método dialéctico como el adecuado para comprender la realidad. La actitud dialéctica frente a otras actitudes, como de la fe y la superstición, el empirismo y el kantismo, hasta el intuicionismo, era lo que él estaba presentando. "Estar en contra" no es del todo correcto para Hegel, pues él veía la necesidad, aunque de modo incompleto, de estas otras actitudes, en la medida en que éstas eran representativas de ciertas etapas históricas de la humanidad expresadas como estadios del pensamiento. La actitud dialéctica no era el rechazo de estas actitudes, sino que, más bien, señaló la parcialidad e insuficiencia de ellas, y por lo tanto la necesidad de trascenderlas.

Cuando Hegel llega al saber absoluto en la *Fenomenología* procede a mirar hacia atrás, al camino emprendido. Sin embargo, el capítulo no es únicamente una cuestión de recuento. En el saber absoluto, el espíritu se hace plenamente consciente de lo que es y cómo llegó a ese resultado. La dialéctica de la negatividad absoluta no termina con esta conciencia.[41] Por el contrario, en los últimos párrafos del capítulo sobre el saber absoluto, la dialéctica no termina, sino que procede a entrar en un nuevo mundo. En la sección final del último párrafo del saber absoluto se lee:

> La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del

[41] Un análisis de esta cuestión se puede ver en "La dialéctica de la filosofía misma", en mi libro *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización.*

> saber que se manifiesta, uno y otros juntos, la historia concebida (intelectualmente), forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto seria la soledad sin vida; solitariamente.[42]

En esto hay un momento hegeliano extraordinario. El espíritu se sabe a sí mismo como espíritu, recuerda las diversas formas espirituales de dos maneras: *1*) "que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia", *2*) como "vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta". La historia y la organización comprendida, intelectual o filosófica, son las dos manifestaciones del espíritu. Hegel inmediatamente las une: "la historia concebida (intelectualmente)". Se trata de la unidad de la teoría y la práctica, y parece estar muy alejado de cualquier idealismo sin un sentido de la realidad. Pero entonces, llega la verdadera sorpresa: ¡"el calvario (el Gólgota) del espíritu absoluto"! Tras casi 500 páginas[43] del viaje de la *Fenomenología* el espíritu absoluto ha llegado a su fin. Lo ha hecho.

Hegel no estaba declarando el fin de la historia, sino el final del espíritu absoluto *en la forma como él lo había echado a andar en la Fenomenología.* El saber, que él había trazado en el desarrollo de la humanidad hasta el saber absoluto, necesitaba ahora ser desarrollado en un ámbito diferente, por primera vez en la *Ciencia de la lógica.* El Gólgota del saber absoluto no es un fin absoluto, sino una muerte que da a luz una nueva vida. Hegel, en su prólogo a la *Fenomenología*, escrito después de haber terminado el texto, desarrolló la muerte del espíritu absoluto:

> Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...] es esta potencia cuando mira cara a cara, a lo negativo y permanece cerca de ello.[44]

Antes de pasar a la forma de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*, queremos brevemente observar una lectura de Dunayevskaya de este último párrafo de la *Fenomenología del espíritu*, no sólo como un movimiento filosófico, sino en la interpretación suya, cuando estaba investigando sobre la relación de la filosofía dialéctica con la realidad. En este caso se trataba de entender a Hegel al referirse a dos tipos de organización, en este último párrafo:

[42] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 473.
[43] En la edición en español, pues en las ediciones en inglés son más de 800 páginas.
[44] *Fenomenología*, traducción de W. Roces, p. 24.

> Volví a la *Fenomenología* de Hegel centrándome por completo en la última página con toda su dificultad, el clímax abstracto que conduce, al mismo tiempo, a lo absoluto y su Gólgota. Por primera vez, abrevié toda la página (pág. 808 de la traducción de Baillie [al inglés], [y] pp. 492-493 de la de Miller) en dos frases, y de pronto vi en el uso de Hegel de la palabra organización, dos veces en el mismo párrafo, algo que podría considerarse, el ámbito real para nuestro concepto, sobre la relación, tanto de la espontaneidad y el partido *y* su inseparabilidad de la organización del pensamiento. Lee esto por ti mismo y verás lo que puede hacerse, pero esto es lo que vi, precisamente porque estoy trabajando en un libro sobre la dialéctica de la organización y la filosofía: los dos tipos de organización que Hegel tiene en cuenta son, en primer lugar "como existencia libre" en su variable de "forma histórica", lo que podríamos llamar el movimiento desde la práctica en los puntos históricos decisivos. En segundo lugar, Hegel define la organización "intelectualmente comprendida" y concluye, "uno y otro juntos, la historia concebida (intelectualmente), forman el recuerdo y el calvario (el Gólgota) del espíritu absoluto". Mi punto es que no fue una casualidad que Marx juzgara a la *Fenomenología del espíritu* como el acto más creativo de todas las obras de Hegel, y donde empezó no sólo una crítica de la dialéctica hegeliana, sino el descubrimiento de un nuevo continente del pensamiento y de revolución; ambos se convirtieron, de hecho, en la base de lo que estamos trabajando en la "Dialéctica de la organización y la filosofía".[45]

La *Ciencia de la lógica*: ¿cómo empezar de nuevo después de las 800 páginas de la *Fenomenología del espíritu*? El ser, la nada y luego *el devenir* son sus categorías iniciales. El tránsito es de la idea en su movimiento "puro" a lo largo de los tres libros de la *Lógica*, la doctrina del ser, de la esencia, y el concepto, con el concepto que culmina en la idea absoluta.[46] Sin embargo, la idea absoluta no es absoluta en el sentido de una totalidad cerrada, o una determinación. En el primer párrafo de este capítulo final se lee: "La idea absoluta [...] tiene en sí, la mayor oposición".[47] Todo el capítulo es una derivación de la segunda negación, de la negatividad absoluta, de la metodología de la dialéctica. Hegel lo expresó de la siguiente manera: "El método es el alma y la sustancia, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad, sólo cuando está totalmente sometida al método, éste es el método propio de cada cosa , porque su actividad es el concepto".[48]

[45] Dunayevskaya, 1981:#10727. Un comentario sobre la lectura de este último párrafo por Dunayevskaya, véase Gogol (2012).

[46] Un análisis de la idea absoluta, lo desarrollo en "La dialéctica de la filosofía misma" en mi libro Gogol (2012).

[47] Hegel, *Ciencia de la lógica*, tomo 2, p. 725.

[48] *Ibid.*, p. 727.

Cuando Dunayevskaya *filosóficamente* analizó la negación de la negación, la negatividad absoluta, al mismo tiempo, tuvo frente a ella *la relación de la filosofía dialéctica con la realidad.* A pesar de la deshumanización idealista de Hegel de la idea (a veces), Dunayevskaya se ajustó al origen profundamente histórico de sus trabajos filosóficos: "Hegel puede llegar a esta previsión del futuro porque sólo se da un paso verdaderamente grande en el conocimiento filosófico cuando se ha hecho posible una nueva vía de obtención de la libertad, como sucedió con la Revolución francesa".[49]

Tan impactantes como fueron mundialmente los trabajos filosóficos de Hegel, éstos no fueron el final sino una apertura: el reto para la construcción de un nuevo comienzo. "La negación de la negación no va a ser una generalidad, ni siquiera la generalidad de una nueva sociedad para lo viejo, sino lo específico de la liberación propia, que es el humanismo del ser humano, así como su filosofía".[50] Veamos cómo esto se concretó en los términos del fin del capítulo de la idea absoluta y en la investigación de Dunayevskaya sobre el espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu* de Hegel.

Nos centraremos en el método dialéctico tal y como éste se aprecia en el capítulo final de la idea absoluta. ¿Lo que sucede con la idea absoluta en su apogeo? En las últimas líneas del capítulo se lee:

> La idea se liberta a sí misma, segura en absoluto de sí misma y descansando en sí. A causa de esta libertad también, *la forma de su determinación* es libre en absoluto —es la *exterioridad del espacio y del tiempo* existente en absoluto por sí misma, sin subjetividad—. En cuanto esta exterioridad existe y es comprendida por la conciencia solamente según la mediación abstracta del ser, está como pura objetividad y vida exterior; pero en la idea queda en sí y por sí la totalidad del concepto, y la ciencia en la relación del conocimiento divino hacia la naturaleza. Esta primera decisión de la idea pura, es decir, de determinarse como idea exterior, se pone, empero, así solamente como la mediación, de donde el concepto se eleva como existencia libre, que ha efectuado el retorno a sí desde la exterioridad; acaba *en la ciencia del espíritu* su liberación por sí mismo, o halla el supremo concepto de sí mismo en la ciencia lógica, como el puro concepto que se comprende a sí mismo".[51]

¿Qué significa la expresión de que la "idea se liberta a sí misma"? Ello alude a una negatividad absoluta, el movimiento absoluto del devenir. ¿Por qué? Porque la idea no agota su automovimiento [o movimiento propio]. Su

[49] Dunayevskaya, *El poder de la negatividad*, p. 96.

[50] Dunayevskaya, Comentarios sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, en *El poder de la negatividad*, p. 97.

[51] Hegel, *Ciencia de la lógica*, t. 2, p. 741.

liberación por sí misma es primeramente "para determinarse como idea externa", es decir, que se manifiesta como la Naturaleza (*Filosofía de la naturaleza* de Hegel). Al mismo tiempo, la idea se manifiesta "como existencia libre que se ha sustraído a sí misma de la exterioridad", y "completa su autoliberación en la *ciencia del espíritu*" (*Filosofía del espíritu* de Hegel). La liberación de la idea es lo primero que viene al mundo, la naturaleza, y luego regresa de esa experiencia "para completar su autoliberación" en la *Filosofía del espíritu.* Así, Hegel no ha dejado la idea absoluta como un fin absoluto, sino que encontró nuevos ámbitos para su desarrollo: la continuación de la negatividad absoluta. La "autocomprensión del concepto puro", "el concepto puro que forma un concepto de sí mismo", más adelante se manifiesta a sí mismo en la naturaleza y en el espíritu.

Lenin, en sus cuadernos de la *Ciencia de la lógica,* procedió a "traducir" la Naturaleza como práctica, y escribió: "La transición de la idea lógica a la Naturaleza, es extender la mano al materialismo". Esta práctica revolucionaria ve en el pensamiento de Hegel contactos hacia el mundo material. En realidad, Lenin había llegado incluso más lejos. Al comentar sobre la idea en el capítulo sobre el conocimiento, justo antes de la idea absoluta, escribió "el conocimiento humano no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea". Por lo tanto, vio un camino de doble sentido entre el pensamiento y la realidad. No obstante sus comentarios sobre el capítulo de la idea absoluta, Lenin lo concluyó, tras señalar el retorno de la idea a la naturaleza (el materialismo) y optar por *no* seguir o no hacer comentarios sobre la idea que se libera hacia la *Filosofía del espíritu.*

¿Podría haber desarrollado Lenin, de modo más amplio, su poderosa expresión "el conocimiento humano no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea", si hubiera seguido a Hegel hasta la *Filosofía del espíritu*? Dunayevskaya evidentemente lo pensó así, porque después de explorar la idea absoluta se fue al espíritu absoluto en la *Filosofía del espíritu,* al seguir la negación absoluta de Hegel, en la tercera de sus principales obras filosóficas. Allí su comentario se centró en la cuestión de la objetividad y la subjetividad y encontró un movimiento dual en los absolutos hegelianos: un movimiento de la teoría a la práctica y un movimiento de la práctica a la teoría. Seguiremos a continuación su análisis de la *Filosofía del espíritu.*

Sin embargo, tenemos que hacer una pausa y preguntarnos dónde nos encontramos con Lenin antes de pasar a la *Filosofía del espíritu* seguidos de Dunayevskaya. No hay duda del gran salto que dio Lenin al ver la dialéctica hegeliana como algo vivo, en el mundo que le tocara enfrentar, el de la Primera Guerra Mundial y la traición de la Internacional Socialista, de la autodeterminación de las naciones como bacilo de la revolución y la Revolución

rusa que se avecinaba. Lenin vio el materialismo *dentro* de la propia dialéctica y no vio la necesidad de imponer el materialismo desde fuera sobre la dialéctica. Sin embargo, no fue más allá. Él optó por no seguir a Hegel con su espíritu absoluto, hasta la *Filosofía del espíritu*. Se podría decir que no había una necesidad concreta para él en el momento histórico que le tocó vivir. Dunayevskaya, al vivir en un momento histórico diferente, con una revolución obrera que se transformaba en una sociedad capitalista de Estado y una izquierda antiestalinista (el trotskismo) incapaz de encontrar un nuevo fundamento revolucionario, se sintió obligada a analizar la dialéctica en el ámbito de la *Filosofía del espíritu*, centrándose en el espíritu absoluto.

En la introducción a la *Filosofía del espíritu* (de la mente), Hegel escribió sobre la necesidad del espíritu de "tomar conciencia de la libertad como *su* propio ser, es decir, de *manifestarse* plenamente". Luego se planteó la liberación en tres fases: "el encontrar a un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo" (párrafo 386). Las tres divisiones de la *Filosofía del espíritu* —espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto— representan la vía de estas fases. Filosóficamente, lograr "la liberación de aquel mundo y en aquel mundo", es la tarea del espíritu absoluto.

Dunayevskaya, en sus estudios, se centró principalmente en los epígrafes finales del espíritu absoluto, 574, 575, 576, 577.[52] ¿Qué sucede con el espíritu absoluto de Hegel, al final de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*? De esta manera es como he discutido este aspecto en mi libro *Raya Dunayevskaya: filósofa del humanismo marxista* (con pequeñas modificaciones):

El párrafo 574 comienza diciendo: "Este concepto de la filosofía es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que se sabe, la logicidad, con el significado de que ésa es la universalidad convalidada por el contenido concreto como por su realidad". A primera vista, el concepto de "la idea que se piensa a sí misma" parece extraño. Naturalmente, son los seres humanos quienes tienen ideas y quienes piensan, no hay ideas *per se*. ¿Es en esto Hegel un idealista puro? Una lectura más útil es considerar que Hegel se centra en la *lógica* de una idea, y que las ideas tienen consecuencias. Nosotros no pensamos sólo de forma secuencial, sino consecuentemente. Dunayevskaya escribió en su carta del 20 de mayo de 1953 que le recordaba la introducción de Hegel a la *Lógica* de la *Enciclopedia*, dónde "la idea no es tan débil como para simplemente tener derecho o una obligación a existir, sin existir realmente". Ella "tradujo" esto para su tiempo como "el socialismo no es tan débil como para

[52] Véase en particular su carta del 20 de mayo de 1953 sobre el espíritu absoluto de Hegel en su *Filosofía del espíritu*, Dunayevskaya, 2002.

tener derecho u obligación a existir sin existencia real. Por el contrario, la nueva sociedad es *evidente* en cualquier lugar, aparece dentro de lo viejo".

En el párrafo 575, la idea que se piensa a sí misma haría su primera aparición en forma de silogismo, lógica-naturaleza-espíritu: "La logicidad se hace naturaleza y la naturaleza espíritu". Dunayevskaya, después de citar las oraciones de inicio del párrafo, expresó su lectura de este primer silogismo: "El movimiento proviene del principio lógico o de la teoría a la naturaleza o de la práctica *y* desde la práctica, no sólo a la teoría sino hacia la nueva sociedad la cual es su esencia".

Esta lectura del párrafo 575 —la cual pone de manifiesto que en el absoluto de Hegel hay un movimiento de la teoría a la práctica *y* un movimiento desde la práctica que llega hasta la teoría y hasta la nueva sociedad— tendría implicaciones enormes para el desarrollo del humanismo-marxista, tanto en lo teórico-filosófico como en la práctica organizativa.

Siguiendo a Lenin, Dunayevskaya tradujo naturaleza como práctica. Pero mientras que Lenin lo había hecho así al comienzo del último párrafo del capítulo de la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* y no había seguido a Hegel hasta el final del capítulo o no había llegado hasta la *Filosofía del espíritu*, Dunayevskaya lo estuvo haciendo dentro de los últimos párrafos del espíritu absoluto. De este modo, la naturaleza no quedaba fuera de la idea, una "respuesta" solamente en la práctica revolucionaria de las masas. Más bien la naturaleza era la mediación. "La naturaleza es esencialmente determinada como punto de transición y momento negativo y es en sí la idea" (párrafo 575). Como tal, Dunayevskaya apuntó que "la práctica en sí es 'en sí la idea'" (28). Y una práctica tal no sólo expresaba la teoría, sino que llegaba hasta la nueva sociedad. Esta concepción hizo filosóficamente explícito que la práctica de las masas no eran solamente los músculos de la revolución, sino el espíritu también.

Al mismo tiempo, Dunayevskaya apuntó: "No olvidemos que esto es sólo el primer silogismo", y continuó citando el segundo silogismo en el cual la forma es naturaleza-espíritu-lógica:

> [...] en cuanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, supone la naturaleza y la une con la logicidad. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad, y él mismo es el camino para producirla (párrafo 576).

Ahora con el espíritu como "el agente mediador en el proceso", la traducción de Dunayevskaya resultó así:

> No puedo evitar el pensar en la conclusión de Marx de que la comuna es "la forma al fin descubierta para desarrollar la emancipación económica del proletariado", y en Lenin en el vol. IX donde dice que los obreros y campesinos "deben comprender que ahora todo está en la *práctica*, que el momento histórico ha llegado en que la teoría se está transformando en la práctica" [...] Y así insisto en que el espíritu mismo, la nueva sociedad, es el "agente mediador en el proceso".

En esos momentos Dunayevskaya volvió "al sitio donde llega Hegel en el espíritu absoluto, al tercer silogismo":

> El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la idea que es en sí y subjetivamente y de aquélla su extremo universal, como proceso de la idea existente de forma objetiva e implícita.

Sobre el movimiento dialéctico resumió:

> No es de extrañarse que yo estuviera tan impresionada [...] con el silogismo que reveló que cualquier universal, particular o individual pudiera ser un término medio. Nótese con cautela que el "término medio que se hace dual en espíritu y naturaleza" no es nada más que el absoluto universal mismo y éste, en su misma dualidad en espíritu y naturaleza, hace al *espíritu* el supuesto de "proceso de la idea que es en sí" actividad subjetiva y a la *naturaleza* como proceso de la idea "existente de forma objetiva e implícita".

El reconocimiento de Dunayevskaya de que *cualquier* universal, particular o individual puede ser término medio, mediación, un "término medio que se dualiza" (a sí mismo), y de este modo "el absoluto universal mismo", liberó al absoluto como un movimiento absoluto del devenir. No había nada estático respecto a las categorías de lo universal, lo particular y lo individual —todo era movimiento, automovimiento por medio de la doble negación, la segunda negación, ambas hacia delante y hacia atrás. Cada uno de los términos, lo universal, lo particular y lo individual —la nueva sociedad como conocimiento y realidad, las formas particulares (específicas) de la práctica y el pensamiento para conseguirlo, lo individual social que se esfuerza por lograr la liberación— podrían ser la mediación, el agente mediador y, de ese modo implícito, el todo. Dunayevskaya citó textualmente las últimas oraciones del párrafo 577:

> El autojuicio de la idea en las dos apariencias (§ 575, 576) determina a éstas como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón que se sabe a sí misma); y se reúne en ella de modo que es la naturaleza de la cosa, el concepto de lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer. La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto.

En estas frases finales del último párrafo del espíritu absoluto, se tienen las dos manifestaciones de la idea que se piensa a sí misma: la naturaleza de la realidad (vuelvo a leer esto como el desarrollo de la historia, el movimiento de la práctica) y "el mismo movimiento es igual a la acción del conocer" (he leído esto como la ciencia de la filosofía). Veo estas manifestaciones como "dos expresiones de la subjetividad revolucionaria". En 1953 Dunayevskaya terminó su carta sobre los tres silogismos del espíritu absoluto, diciendo: "Hemos entrado en la nueva sociedad". En cuanto a la última frase del párrafo 577, en 1987 Dunayevskaya lo tradujo como: "el ideal eterno" como el concepto de Marx de "la revolución permanente".

Al "entrar en la nueva sociedad" hemos llegado a una forma de expresión de la profunda concordancia de la dialéctica hegeliano-marxista, a pesar de sus profundas diferencias: *El concepto de la "revolución permanente" tiene resonancia en Marx con la dialéctica de la negatividad absoluta de Hegel.*

¿Cuál es el significado de esta dialéctica hegeliano-marxista de la negatividad absoluta, de la revolución permanente, para América Latina? ¿Cómo puede encontrar un terreno común con la dialéctica, el concepto de utopía en América Latina como visión emancipadora y como proyecto? Para analizar estas preguntas pasamos entonces al capítulo III sobre la utopía y la dialéctica.

Capítulo 3
¿Hay lazos emancipadores entre la utopía y la dialéctica en América Latina?

Una función esencial de la filosofía dialéctica es hacer *explícito* lo que está implícito en la actividad emancipadora y el pensamiento de las masas por la superación de una realidad opresora, explotadora, en la medida en que construye y concreta sus utopías en América Latina. Cuando la filosofía es capaz de responder a esa función, cuando puede expresarse, no como una imposición, sino como originaria de las actividades de las masas, entonces la filosofía se convierte en un poder energizante en las manos de los sujetos. No hay nada automático en tal proceso. Esto ocurre no sólo de manera espontánea. Más bien, se necesita la participación activa de los pensadores y activistas revolucionarios, entre ellos los intelectuales originarios en la lucha, quienes reconocen tanto la creatividad de las masas como *su propia responsabilidad* para elaborar una nueva teoría para su tiempo: la unidad de la *praxis*, la utopía y la dialéctica. Me gustaría sugerir algunos lazos entre la utopía y la dialéctica que podrían ayudar en tal unidad, así como apuntar a las vías incompletas y las trampas en el camino.

I. Nota preliminar: la dialéctica de lo universal-particular-individual. Hacia las utopías, los proyectos y las masas

En el capítulo dos, desarrollamos la relación entre lo universal, lo particular y lo individual de la siguiente manera:

lo Universal « ------ » lo Particular « ------ » lo Individual
negación *negación*
[Movimiento de la primera y segunda negación
en ambas direcciones]

Cuando examinamos cómo la utopía es *practicada* en América Latina la vemos concretada como *proyecto* de las masas, de los individuos en colectividad

(los individuos sociales), como una *organización para la vida*. Por ejemplo, un territorio, y con él, el derecho a la autonomía de un grupo —su *utopía*—, es defendido por medio de la ocupación de la tierra, o la puesta en marcha —su proyecto— en contra del gobierno, del Estado, que le quiere dar un carácter destructor, una concesión destructora de la naturaleza a una empresa minera, o construir una carretera a través de una reserva natural. En la elaboración del proyecto (de resistencia) han creado la *organización*, una organización para la vida:

Utopía «------» Proyecto «------» Masas
(en auto-organización, comunitarismo)
[Organización para la vida]

Sin analizar una a una, la relación entre la utopía y la dialéctica, podemos apreciar importantes paralelismos. Esto es así porque la dialéctica no está sólo en el pensamiento de un Hegel o un Marx, sino que se encuentra en la vida misma. De hecho, la propia vida es la única "prueba" de la importancia de la dialéctica en la actualidad. Dicho esto, queremos examinar dos momentos clave en la dialéctica hegeliana que nos pueden ayudar a acercarnos a la pregunta: *¿cómo se relacionan entre sí un concepto latinoamericano de la utopía y la dialéctica de la negatividad absoluta*? En primer lugar, tenemos la transición entre la idea práctica y la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*. Podríamos argumentar que esto se refiere a la relación entre la práctica y la teoría dentro de los movimientos sociales de América Latina. En segundo lugar, estarían los tres últimos silogismos en la *Filosofía del espíritu* (de la mente). En este caso, siguiendo a Dunayevskaya, quien vio en estos párrafos finales del espíritu absoluto (párrafos 574-577) un movimiento dual —la unificación del movimiento desde la práctica, que es en sí mismo una forma de teoría, con el movimiento desde la teoría, que se está enraizando en la filosofía— donde nos preguntaríamos: ¿es la manifestación de este movimiento dual en la realidad de América Latina la "entrada a la nueva sociedad"?

II. El reto en la práctica y en la teoría: ¿arribará América Latina solamente al umbral de una nueva sociedad, o hará su entrada al reino de la liberación absoluta?

El recorrido hegeliano del espíritu es una determinación para unir el concepto (la idea) y la realidad: es un viaje hacia la liberación absoluta. Cuando hay una contradicción entre el concepto y la realidad, Hegel sostiene que la

realidad no es auténtica, sino es sólo apariencia. Él no está privilegiando la idea sobre la realidad, sino que está llevando más allá el poder de la idea, porque la idea (el concepto) es la libertad en la dialéctica. Hegel critica la perspectiva de que "los verdaderos pensamientos, como se dice, son sólo ideas", es decir, sólo subjetivas, y escribió sobre la idea como lo objetivo o el concepto verdadero. Es la apariencia la que es "el ser falso del mundo objetivo", mientras que la idea es "la unidad del concepto y la objetividad".[1] Nuestra realidad en América Latina no es libre, está llena de contradicciones y, en este sentido, no es auténtica: no está en consonancia con la plenitud de lo que significa ser humano, encontrarse en condiciones de liberación humana. El poder de la utopía en América Latina como la idea, como el concepto, está en su relación con la objetividad, en su capacidad de movilizar a las personas, de ser transformadora en la determinación de las acciones y se halla en su potencial para permitir la unidad de la visión utópica (de la idea) con la realidad. Lo que Hegel buscaba en los dos capítulos finales de la *Ciencia de la lógica* —"La idea del conocer" y "La idea absoluta"— era la manera mediante la cual el concepto y la realidad, lo subjetivo y lo objetivo, se podían unir. El movimiento de la idea del conocer y la idea absoluta fue un esfuerzo por unir a la realidad y a la idea. A veces Hegel, de modo idealista, afirma una identidad objetivo-subjetiva. Sin embargo, eso no tiene por qué preocuparnos en este momento. Podemos rechazar este idealismo sin desechar la idea de que el concepto y la realidad pugnan entre sí. Comenzamos con un breve análisis de cómo Hegel desarrolló la transición entre la idea del conocer y la idea absoluta.

A. EL MOVIMIENTO DE LA IDEA DEL CONOCER A LA IDEA ABSOLUTA: LA DIALÉCTICA DENTRO DE LA IDEA PRÁCTICA

1. Hegel sobre la idea del conocer

Hegel escribe en "La idea del conocer": "Están todavía los dos mundos en oposición; uno como un reino de la subjetividad en los puros espacios del pensamiento transparente, el otro como un reino de la objetividad, en el elemento de una realidad exteriormente multiforme, que es un reino de la oscuridad, todavía cerrado".[2] La idea práctica se enfrenta al abismo entre su objetivo y la limitación de la realidad —una contradicción no resuelta.

[1] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1968, traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, t. 2, p. 346.
[2] *Ibid.*, p. 720.

Tenemos una situación en la que tanto la idea teórica como la idea práctica, debido a su respectiva unilateralidad, fallan en su relación con el mundo objetivo. La idea teórica siente que debe sublimarse y llenarse en sí misma con el contenido del mundo exterior, pero el contenido lo ve como simple dato. La idea práctica ve al mundo objetivo viable sólo cuando ésta es sublimada por la idea teórica, esa idea teórica que le deberá dar su verdadera determinación. ¿Cómo resolver esta doble unilateralidad?

> Lo que todavía falta a la idea práctica es el momento de la verdadera y propia conciencia misma, es decir, que el momento de la realidad haya logrado en el concepto por sí, la determinación del ser extrínseco [...] a la idea práctica le falta aún el momento de la idea teorética [...] ella se separa del conocer y la realidad exterior no logra, por medio de ella, la forma de lo que existe de verdad; por consiguiente la idea del bien [la idea práctica] puede hallar su acabamiento sólo en la idea de lo verdadero [la idea teórica].[3]

Hegel argumentó que "ella [la idea de la mercancía] efectúa este traspaso por sí misma".[4] Es decir, la idea práctica puede encontrar *dentro de sí misma* a la idea teórica. Esto se logra por medio de una negación doble y, por lo tanto, no a través de la inmediatez, sino de la mediación. Es decir, la solución no se encuentra sólo a través de una acción inmediata, más bien:

> [...] la realización del bien frente a otra realidad opuesta es la mediación que es esencialmente necesaria para la relación inmediata y para la realización del bien. En efecto, ella constituye sólo la primera negación, o sea el ser otro del concepto; es una objetividad, que sería un sumergirse del concepto en la exterioridad; la segunda sería la eliminación de este ser-otro, por cuyo medio, únicamente, la realización inmediata del fin se convierte en realidad del bien, como concepto existente por sí, por cuanto está puesto en ella como idéntico consigo mismo, no con otro, y por ende, está sólo como libre.[5]

Si la idea práctica no pasa por esta mediación, si continúa sólo en una primera negación en la cual la realidad es presupuesta como "intrínsecamente sin valor", entonces es sólo un "falso infinito", un aspirante a absoluto. Así, la confrontación de la idea práctica auténtica no es solamente con la realidad del mundo, sino contra sí mismo, contra su actitud hacia la realidad del mundo.

[3] *Ibid.*, p. 721.
[4] *Idem.*
[5] *Ibid.*, p. 722.

> En el resultado la mediación se elimina a sí misma; el resultado es una *inmediación*, que no es el restablecimiento de la presuposición, sino más bien su ser-eliminada. La idea del concepto determinado en sí y por sí se halla puesta con esto, como idea que está ahora no solamente en el sujeto activo, sino también como una realidad inmediata, y viceversa, esta realidad, tal como está en el conocer, está puesta de manera que sea una objetividad verdaderamente existente.[6]

De esta forma, hemos arribado a la prueba o demostración del concepto. La realidad, el mundo real, tiene dentro de sí el concepto, y por lo tanto, la prueba de la objetividad de la subjetividad. El movimiento está dentro de la objetividad. El conocer está dentro de la realidad, y por ello, la objetividad del conocer. El concepto absorbe la objetividad no como dato, sino como objetividad que a su vez contiene a la razón. En lugar de la realidad "como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la idea absoluta".[7]

2. Lenin en el umbral de lo Absoluto: la atracción de la idea práctica

Vayamos a Lenin, quien exploró la idea práctica en el capítulo de "La idea del conocer" en sus *Cuadernos filosóficos*. Tal y como vimos en el capítulo dos, Lenin, el hombre más "práctico" de la organización, se sintió obligado a sumergirse en el estudio de la dialéctica hegeliana para encontrar un terreno nuevo y revolucionario en la filosofía que le permitiera afrontar el reto, no sólo de la crisis capitalista total durante la Primera Guerra Mundial, sino del marxismo establecido que estaba completamente desorganizado. Lenin puso de relieve la "idea del Bien", es decir, la idea práctica en sus *Cuadernos filosóficos* sobre la *Ciencia de la lógica* en los años 1914-1915, para solucionar la división entre la idea teórica y la idea práctica. Lenin expresó brillantemente lo *potencial* de la idea práctica para ayudar a solventar la unilateralidad, tanto de teóricos como prácticos, cuando escribió: "El conocimiento humano no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea". En ello estaba el camino para resolver la brecha entre concepto y realidad.

Sin embargo —argumentó Dunayevskaya—, Lenin no desarrolló esta idea filosóficamente con su análisis de lo absoluto. Filosóficamente, Lenin se quedó en el umbral de la idea absoluta. En particular, no pudo subordinar el partido, su partido de vanguardia bolchevique, a la dialéctica de la filosofía,

[6] *Ibid.*, pp. 722-723.
[7] *Idem.*

que se encuentra en su forma más plena como la idea absoluta. Para Lenin, el giro hacia la práctica se concreta en la Revolución rusa de 1917. Sin duda, nadie le puede criticar el giro a la práctica de la revolución. Más bien, la pregunta crucial con respecto a Lenin era si su práctica revolucionaria, entre 1917-1923 —inmersa en la dialéctica hegeliana— llegó plenamente a los absolutos de Hegel, es decir, a la solución de la dualidad de la idea práctica y la idea teórica. En verdad, cuando se trataba de la *organización revolucionaria*, Lenin continuó en la forma truncada del partido elitista —en la idea práctica que no encuentra la idea teórica dentro de sí—; por lo tanto, incapaz de cumplir con la prueba de la transformación revolucionaria.

En cambio, la Unión Soviética posterior a Lenin se convirtió en una revolución que se transformó en su opuesto, gobernada por el partido liderado por Stalin, un partido de vanguardia y dictatorial de Estado, una sociedad capitalista de Estado. Los revolucionarios, incluyendo a los independientes antiestalinistas, enfrentados al reto de "¿qué pasa después de la Revolución", estuvieron filosófica y teóricamente desarmados y, en su lugar, buscaron una salida dentro de una u otra forma posible del partido de vanguardia. Lenin, por supuesto, no puede ser considerado después de su muerte como el responsable de la transformación sufrida por el Partido Bolchevique-Comunista. Sin embargo, no habiendo sometido totalmente a ese partido a la filosofía dialéctica mientras vivió, dejó un vacío en la dialéctica de la organización, que ha tenido consecuencias enormes.

B. AMÉRICA LATINA Y LA IDEA PRÁCTICA

Hoy en América Latina, la *apariencia* del problema parece estar a kilómetros de distancia de la cuestión relacionada con Lenin y el partido. Las dos décadas transcurridas, tras la caída del llamado comunismo, han provocado el rechazo a la forma de organización de partido dirigente, en gran parte de América Latina (aunque, por supuesto, no en todo el continente). Los movimientos *desde abajo* se han mantenido al margen de las formas jerárquicas del partido y destacan la horizontalización en la organización. Ellos han puesto en duda el papel del Estado en el cambio social emancipatorio.

Y sin embargo, tenemos *filosóficamente* que preguntarnos: ¿estos pujantes movimientos desde abajo, están teóricamente atrapados como Lenin por la misma idea práctica dentro de la idea del conocer? Y no en la pregunta de "el Partido", sino en la cuestión de la práctica. ¿Están ellos sólo en el umbral de la idea absoluta, y por lo tanto, son aún incapaces de dar el salto a una nueva sociedad y la libertad plena? En su notable rechazo de los partidos dirigentes de vanguardia, ¿hay al mismo tiempo, imposibilidad para ir más allá de

la primera negación y llegar a un reconocimiento explícito de la necesidad de una segunda negación? ¿Están los movimientos sociales, y principalmente los pensadores radicales que los acompañan en América Latina, anclados aún en la idea práctica, *la práctica solamente, como solución de las contradicciones*, la vía hacia una alternativa al capitalismo neoliberal? ¿Acaso terminamos en una situación en la que, una vez más, la forma de organización se convierte en la "respuesta", y no el partido de vanguardia, sino más bien, en este caso, una horizontalidad o forma descentralizada, no jerárquica? ¿Acaso la dialéctica en la filosofía misma y, con ella, la elaboración de la dialéctica para la organización revolucionaria, sigue siendo la dimensión perdida, el terreno inexplorado?

En América Latina, el movimiento desde abajo *como práctica* se ha convertido en el centro *de* la creación de una nueva sociedad. Hay un reconocimiento de que las masas son más que el músculo de la transformación social. Esto, sin duda, es un gran salto hacia adelante a partir del partido de vanguardia como el portador de la conciencia. Sin embargo, por sí mismo, incluso un movimiento revolucionario de la práctica es todavía unilateral. En los absolutos de Hegel, Dunayevskaya distinguió un *movimiento doble*: un movimiento desde la práctica, que era él mismo una forma de teoría, y un movimiento desde la teoría, que llegaba para encontrarse con que ese movimiento desde la práctica estaba él mismo arraigado en la plenitud de una filosofía de la revolución. *¿Cuáles son las implicaciones del concepto de Dunayevskaya sobre el doble movimiento en los absolutos*?

Para los revolucionarios, esto redundaría en preguntarse: ¿cuál es la responsabilidad de los pensadores-activistas con hacer coincidir ese movimiento de la práctica a la teoría, con un movimiento de la teoría que está enraizado en la filosofía, y que debe encontrarse con la totalidad de la teoría que viene de abajo?

Dicho de otra manera, ¿es reconocida a plenitud la creatividad de los movimientos desde abajo en América Latina? Si es así, esto obligaría al pensador-activista a llevar a cabo su *difícil* responsabilidad de ser uno con ese movimiento, mediante la creación de un fundamento filosófico revolucionario que ayude a impulsar el movimiento hacia adelante. Esto no tiene nada que ver con la filosofía "dada" a las masas por medio de la forma en la cual el partido de vanguardia, supuestamente, le "da" conciencia a las masas. Por el contrario, ello se centra en ¿cómo, filosóficamente, nos encontramos con ideas revolucionarias que explícitamente se unen con la propia actividad en la acción, y con el pensamiento del movimiento de masas?

La respuesta radica en la idea práctica, pero no en la práctica solamente. Más bien está en la idea práctica, en el sentido de que la idea práctica se ve

obligada a darse cuenta de que la idea teórica se encuentra dentro de sí misma. La persistencia del concepto en el mundo objetivo, no sólo como actividad sino como teoría —la filosofía—, se encuentra dentro de ese mundo objetivo. Para repetirlo: "[la idea del bien] hace esta transición a través de sí misma". Así, la idea práctica *tiene elementos para ir más allá de sí mismo al absoluto.*

Es precisamente aquí donde se encuentra un punto focal esencial para los activistas-pensadores, para los teóricos de la América Latina. ¿Ellos podrían hacer alguna contribución al trabajar con los movimientos sociales que lo necesiten, en las tareas urgentes por hallar una idea teórica revolucionaria en la práctica de las propias masas que se esfuerzan por hacer explícito lo que está aún implícito? ¿Qué podría significar esto concretamente para América Latina? Para investigarlo más a fondo tenemos que recurrir al segundo momento hegeliano: el final del espíritu absoluto (la mente) en la *Filosofía del espíritu* (de la mente) —en particular en el párrafo 577.

III. ¿CÓMO SE RELACIONAN ENTRE SÍ UN CONCEPTO LATINOAMERICANO DE LA UTOPÍA Y LA DIALÉCTICA DE LA NEGATIVIDAD ABSOLUTA?

A. ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DEL FINAL DEL ESPÍRITU ABSOLUTO DE HEGEL PARA LA AMÉRICA LATINA DE HOY?

Sin ánimos de ensayar nuestro debate de los silogismos finales del capítulo II, queremos volver al final de la *Filosofía del espíritu.* En el último párrafo de "El espíritu absoluto" se lee lo siguiente:

> El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la idea que es en sí y objetivamente. El autojuicio de la idea en las dos apariencias (§ 575, 576) determina éstas como sus manifestaciones (manifestaciones de la razón, que se sabe a sí misma); y se reúne en ella de modo que es la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad de conocer. La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto.[8]

[8] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1968, p. 529.

En este desarrollo final de la razón que se conoce a sí misma (la idea que se conoce a sí misma), ¿cuál es el significado de las palabras conclusivas de Hegel? No hay intención de dar una respuesta definitiva, sino sólo de hacer una lectura sugerente. En el planteamiento de ambas cosas, la "actividad subjetiva" y "como proceso de la objetividad", Hegel vuelve nuevamente a argumentar en favor de la fuerza de la idea, el poder de la negatividad para mantener como una unidad a la realidad y al concepto. La realidad y el concepto pueden encontrarse en la oposición, en contradicción desde el principio mismo, no sólo en la *Filosofía del espíritu*, sino también en la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Pero la oposición nunca ha sido estática, fija. Más bien, ha estado en constante movimiento, en negación, en negación de la negación. Esto ha sido así, incluso en el modo como Hegel llegó hasta la idea absoluta en cada obra suya. Un nuevo comienzo en un nuevo reino fue postulado. Por otra parte, este movimiento constante, la negatividad absoluta, es *automovimiento*. No se necesita ninguna fuerza externa, ninguna mano externa, ni tan siquiera la del filósofo. El movimiento hacia la resolución viene desde *dentro*, es una superación de toda oposición en la máxima expresión de la idea, es decir, es la libertad. Esa libertad no es una posesión *a priori*, no es un "tener", sino que es un *ser* que la autodesarrolla, que viene a expresarse y se convierte en dimensiones cruciales de la humanidad, en el despliegue mismo de la historia del desarrollo de la humanidad.

Hegel sostiene, entonces, que las manifestaciones del autoconocimiento —su movimiento y desarrollo— según han sido vistas en los dos párrafos anteriores (575 y 576) son, de hecho, una unificación del concepto en la realidad y del concepto en el conocer. ¿No podemos sugerir que en el concepto de Dunayevskaya, el ir por la libertad está expresado, al mismo tiempo, como un movimiento de la práctica, que es una forma de la teoría (que se encuentra en la historia, en la realidad) y un movimiento desde la teoría que se mueve al encuentro del movimiento desde la práctica y que está, al mismo tiempo, conectado con nexos profundos a la filosofía dialéctica (el concepto o la idea, según fue expresado por Hegel, a través de Marx para nuestros días)?

¿Qué significa esto para América Latina? En primer lugar, que el rechazo del partido dirigente de vanguardia es absolutamente crucial. No son necesarias las dádivas externas de la conciencia a las masas. No obstante, también significa que se necesita ser conocedor de que una nueva sociedad no es sólo cuestión de la espontaneidad, o de la práctica únicamente. Lo necesario, el movimiento revolucionario desde la práctica, es unilateral si no se puede encontrar la idea teórica dentro de sí mismo. Encontrar la idea teórica dentro de sí mismo es tarea de la filosofía dialéctica, allí, donde ella ayuda a abrir la puerta de entrada hacia una nueva sociedad.

La última frase de Hegel en el espíritu absoluto dice lo siguiente: "La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto". Lo que Hegel podría haber querido decir con esta expresión fue interpretado por Dunayevskaya como que "la idea eterna" era la de *revolución permanente*. Esto, a su vez, nos retrotrae al momento de Marx y a su concepto de la revolución permanente. Hoy en día, ¿no nos trae entonces a la confrontación permanente de América Latina con su realidad no libre y, por lo tanto, a la construcción y concreción de la(s) utopía(s)? ¿No es de esta manera, con esta metodología, que podemos entrar a la nueva sociedad en la realidad?

B. RUBÉN DRI: LA LECTURA DE LA UTOPÍA, EL PROYECTO Y LA ORGANIZACIÓN A TRAVÉS DE LAS CATEGORÍAS HEGELIANAS

En un notable ensayo, "Revolución de las asambleas. Construcción y organización del poder popular: horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto", el pensador social argentino Rubén Dri percibió la erupción de las masas que tuvo lugar el 20-21 de mayo de 2001 en Argentina, como "una utopía totalmente revolucionaria", como "un paso en la *Fenomenología* de Hegel, como el salto de la independencia a la libertad", en el que "la realidad negativa" contra la cual la utopía se había formado, se puede encontrar en el grito de "¡Que se vayan todos!", mientras que lo "positivo", la "superación de esta realidad negativa" podría ser vista por el "cada cual se representa a sí mismo".

> El momento utópico es el que ha movido a los sujetos individuales y colectivos desde los orígenes mismos de la humanidad. Es el motor de todas las realizaciones en el nivel cultural, científico, literario, filosófico, económico, político, social. El sujeto siempre es más que él mismo; siempre está más allá.

Sin embargo,

> La utopía no puede realizarse ni inmediatamente, ni completamente, porque ello significaría el fin del sujeto, pues el espacio es utópico lo que constituye esencialmente. La utopía es la apertura plena, exigencia de la realización, impulso a la realización. Para que ésta se dé se requiere de ese otro momento que es el *proyecto*.[9]

[9] Rubén Dri, *La revolución de las asambleas*, capítulo "Construcción y organización del poder popular: horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto", Buenos Aires, Diasporías, 2006.

El proyecto en sí implica organización. Dri señala el peligro de la burocratización, pero al mismo tiempo sostiene que: "Es éste un paso absolutamente necesario si no se quiere permanecer en la impotencia. Ello sucede en la familia, en un club, en un gremio, en la escuela, en la iglesia, en un grupo de amigos". De lo contrario, es simplemente "la multitud" que está "condenada a la citada impotencia". Dri vio esto como el dilema de estar "entre Escila y Caribdis":

> Menester es, pues, huir de la burocratización, pero muchas veces la huida de Escila lleva a caer en los brazos de Caribdis. Ésta se encuentra abajo, sobreviviendo y vomitando "las aguas oscuras", aguas venenosas, letales para quienes caen en sus fauces. Es la horizontalidad, la pura multiplicidad, la dispersión de los individuos átomos. Tanto una como otra, tanto la verticalidad burocratizada como la horizontalidad desarticulada, llevan al sujeto a su desaparición. Se congelan en las estructuras rígidas de la burocracia o desaparecen en el hormigueo de los átomos. ¿Cuál es, pues, la salida? Más aún, ¿hay salida?.[10]

Para Dri, la organización es una necesidad, pero hay que tomar "los recaudos necesarios en contra de la burocratización", de la organización, lo cual es crucial. En una sección titulada "Horizontalidad, organización, voluntad colectiva y liderazgo", Dri empezó por preguntarse qué es el sujeto: "Ser sujeto es hacerse sujeto, es subjetualizarse. Subjetualizarse es potencializarse, es ponerse". Esto fue visto por él como una dialéctica "que se trae a sí mismo hacia delante". Para que esto suceda, Dri argumenta que el "sujeto individual requiere una organización y un liderazgo".

Aquí Dri abrió el debate con la "horizontalidad": "El ponerse del sujeto requiere una organización de las propias tendencias que deben superar constantemente la contradicción entre horizontalidad y verticalidad, democracia y liderazgo". En su opinión, hay formas para superar esta contradicción:

> El pueblo no es, se hace, se constituye, se crea. Construirse como pueblo, es decir, como sujeto, es construir la voluntad colectiva. Ésta no es mera voluntad, no es simple voluntad, sino la "superación" de todas las potencialidades del colectivo. Es voluntad lúcida. Para ser tal y ser efectiva debe necesariamente ser expresada por alguien, el líder, los líderes. Éstos son tales en la medida en que realmente expresan voluntad colectiva. Aquí vuelve a aparecer la misma contradicción que veíamos plantearse entre la horizontalidad y la organización. El liderazgo conlleva un natural impulso a la dominación, al poder omnímodo y a su perturbación. Ello es inevitable. Esa contradicción se puede superar si se

[10] *Idem.*

tiene claridad de que el poder reside en la base, en el pueblo, y se tiene la voluntad de hacerlo valer.[11]

No lidiar con estas contradicciones, confiar sólo en la horizontalidad, en el antipoder o en el no tomar el poder, es, en opinión de Dri, estar atrapados sin salida. Él lo describe como "el alma bella" de Hegel, condenada a ser aplastada. Por el contrario, Dri argumenta:

> Utopía y proyecto, horizontalidad y verticalidad, democracia directa y representación, son momentos dialécticos de esa totalidad que es el sujeto, ya sea éste individual o colectivo. Utopía sin proyecto es el alma bella que se consume, un vapor que se desvanece. Proyecto sin utopía es el enclaustramiento, la muerte del sujeto. La utopía exige realización por medio del proyecto y éste exige los contenidos que están en la utopía.
>
> La utopía es lo imposible. El proyecto, lo posible. Sólo queriendo lo imposible, queriéndolo fuertemente, es como se realiza lo posible. Sólo con grandes utopías se pueden realizar magníficos proyectos. Sólo queriendo una sociedad igualitaria, de hermanos, podemos realizar una sociedad en la que desaparezcan las inhumanas desigualdades y opresiones que caracterizan a nuestra sociedad.[12] (Este ensayo, en su totalidad, aparece como apéndice en la parte final de nuestro estudio.)

C. La organización revolucionaria, la utopía y la dialéctica

1. El concepto de Marx de la organización

Aunque Marx tenía una "teoría de la organización" explícita, a partir de la década de 1840 y hasta finales de la década de 1870, participó y escribió acerca de numerosas organizaciones revolucionarias. En la década de 1840 existían formas organizativas creadas por el movimiento obrero naciente, que llegaron a la rebelión y a la revolución, así como tendencias, tales como la Liga de los Justos que, con la redacción del *Manifiesto comunista*, se transformó en la Liga Comunista.

Incluso después de la derrota de las revoluciones de 1848-1849, y el propio exilio de Marx en Inglaterra, junto con su retirada del quejumbroso movimiento de exilio de los refugiados de 1848, él todavía se refería a "nuestro partido", cuando escribía de sí mismo y de Engels como representantes de un cuerpo de pensamiento en la década de 1850.

[11] *Idem.*
[12] *Idem.*

Cuando los nuevos momentos objetivo-subjetivos comenzaron a desarrollarse a mediados de la década de 1860 —con la luchas de clases en Europa, incluidos los movimientos polacos e irlandeses por la autodeterminación, el crecimiento de un movimiento sindical en Inglaterra y la Guerra Civil en Estados Unidos, que abarcaban la relación blanca del norte con el trabajo esclavo del sur—, Marx desempeñó un papel decisivo en la formación, el desarrollo y el trabajo de una nueva forma de organización: la Asociación Internacional de Trabajadores (la Primera Internacional). Él no vio ninguna separación entre sus trabajos teóricos para la realización de *El capital* y sus labores organizativas en la Internacional.

Cuando la autoorganización de la Comuna de París eclosionó en 1871, Marx siguió a estos "asaltantes del cielo" haciendo crónicas de su *praxis* revolucionaria, proclamando su mejor momento en "su propia existencia operativa", e hizo importantes adiciones a la edición francesa de *El capital* bajo el impacto de la creatividad de la Comuna. En la medida en que el periodo amargo y represivo, que siguió a la destrucción sangrienta de la Comuna, manifestó tanto el comportamiento pusilánime por parte de algunos dirigentes sindicales británicos que deseaban separarse de los comuneros revolucionarios, así como una intensificación de las facciones en la Internacional, sobre todo de parte de los seguidores de Bakunin, Marx estaba dispuesto a permitir que el centro de la Primera Internacional fuera trasladado a Estados Unidos, donde más tarde moriría.

Esto no terminó con la participación de Marx en cuestiones organizativas. Cuando se dio cuenta de que sus aspirantes a seguidores en Alemania estaban muy asombrados por la sombra de Lassalle (y especialmente su organización), y que éstos estaban preparados para una unidad organizativa basada en un programa que se alejaba de los principios que Marx había desarrollado a lo largo de tres décadas, Marx publicó entonces su *Crítica del Programa de Gotha* (1875) en contra de un programa *organizativo* erróneo de los aspirantes a socialistas revolucionarios. La organización revolucionaria sin una organización de pensamiento, basada en los principios de emancipación, sería un callejón sin salida.

En cada momento histórico, Marx se esforzó por presentar un concepto de organización nacido de las luchas de las masas proletarias de su época, y fuera de la organización del pensamiento que conocemos como el marxismo de Marx. En una carta a Ferdinand Freiligrath (29 de febrero de 1860), poeta alemán y miembro fundador de la Liga Comunista, Marx distingue entre dos tipos de organización: "El *partido* [la Liga de los Comunistas], por lo tanto, en este sentido totalmente efímero, dejó de de existir para mí hace ocho años [...] Por el partido me refiero al partido en el sentido histórico amplio".

Estas dos distinciones de la organización (el partido), *efímero* e *histórico,* se encontraban en el corazón del concepto de Marx de la organización.

Posterior a Marx, a partir de la Segunda Internacional, la relación de la organización marxista de pensamiento y de vida de la organización marxista real estaba profundamente deshilachada y, de hecho, destrozada. Gran parte de la organización marxista durante el siglo XX sufrió profundamente bajo esta separación.[13]

2. La "Dialéctica de la organización y la filosofía" de Raya Dunayevskaya

Raya Dunayevskaya, al romper con el trotskismo a mediados del siglo XX, estaba decidida a restaurar el entrelazamiento de la organización revolucionaria de pensamiento de Marx con la vida radical real de la organización. Como vimos en el capítulo dos, ella enraizó su organización de pensamiento tanto en la dialéctica hegeliana como en la transformación radical de Marx y la recreación de esa dialéctica. Ella concretó esto en la organización real, en los comités de *News and Letters.*[14]

En este sentido, queremos puntar su búsqueda de la relación entre la dialéctica y la organización. En el año 1953, al estudiar el capítulo de la idea absoluta de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, comentó: "A mí solamente me preocupa la dialéctica [...] de aquel *tipo* de agrupación como la nuestra, sea grande o pequeña y sus *relaciones* con las masas" (12 de mayo de 1953).[15] Dos años más tarde, ella y sus colegas fundarán los comités de *News and Letters*, tratando de basarlos en la fusión de la dialéctica hegeliana y marxista, en unión con un movimiento desde la práctica de las masas en acción, que Dunayevskaya vio como una forma de teoría.

Después de un cuarto de siglo de *praxis* organizativa no-vanguardista, basada en reformulaciones de la filosofía marxista que desarrollaba —*Marxismo y libertad* (1957), *Filosofía y revolución* (1973) y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (1982)—, Raya Dunayevskaya desarrolló un trabajo sobre la relación de la organización y la filosofía. Tentativamente titulado "Dialéctica de la organización y filosofía: formas de la organización surgidas de la espontaneidad *vs.* el partido de van-

[13] Véase mi libro *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* (Gogol, 2012).

[14] Véanse mis libros *Raya Dunayevskaya: filósofa del marxismo-humanista* (Gogol, 2006) y *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* (Gogol, 2012) para valorar los análisis dados en sus obras.

[15] Carta sobre la Idea Absoluta, Dunayevskaya, 2002:16. Cfr. *El poder de la negatividad*, p. 20.

guardia", fue un trabajo que quedaría inconcluso en el momento de su muerte en 1987. En uno de sus últimos escritos, ella volvió una vez más sobre la cuestión de la organización revolucionaria en términos de un pequeño grupo de marxistas:

> [...] lo que le sucede a un grupo pequeño como "el nuestro" que sabe que nada se puede hacer sin las masas y que estamos con ellas, pero estos [pequeños grupos de] teóricos siempre parecen estar también cerca. De este modo, ¿cuál es la objetividad que explica su presencia, tal como la objetividad explica el arranque espontáneo de las masas? En una palabra, yo estaba tras la objetividad de la subjetividad.[16]

Con esto, como fundamento nuestro, volvamos a la experiencia de América Latina.

3. Las organizaciones revolucionarias de América Latina y la idea de la libertad como utopía y como dialéctica

En las últimas décadas, América Latina ha dado a luz una amplia gama de formas de organización desde abajo: las madres de Plaza de Mayo en Argentina, el EZLN y las comunidades autónomas en resistencia en Chiapas, los grupos indígenas en Bolivia, que se incluyen recientemente en la región TIPNIS (el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) —entre los más conocidos. Se podrían agregar decenas, cientos y más autoorganizaciones que han surgido en los últimos tiempos: los importantes movimientos estudiantiles de Chile y, más recientemente aun, en México, las madres y familiares de los desaparecidos, incluidos los migrantes que viajan a través de México a Estados Unidos, que han estructurado las organizaciones de protesta y de búsquedas; las mujeres organizadas en contra de los feminicidios y otras formas de violencia contra la mujer, por mencionar sólo algunos. Sin estos movimientos u organizaciones —a los que veces se les nombra "organizaciones para la vida"— ninguna transformación social y radical sería posible. Éstas han surgido espontáneamente, pero a menudo ligadas a la memoria histórica y a la tradición radical.[17]

[16] Citado en *El poder de la negatividad*, pp. 8-9. Texto original en R. Dunayevskaya, "Presentación de la 'Dialéctica de la organización y la filosofía'", junio de 1987, comentando sobre su carta del 12 de mayo de 1953 (Dunayevskaya, 2002:7). Un análisis de sus escritos sobre "La dialéctica de la organización y la filosofía" se pueden consultar en *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* (Gogol, 2012).

[17] Analizaremos varias de estas formas emergentes en las partes II y III del presente estudio.

Estas nuevas organizaciones han emergido, a menudo, separadas e incluso en ruptura con algunos aspectos de otras tradiciones organizativas, incluidos los partidos políticos, la organización sindical y la protesta formal. En parte, los movimientos de cambio actuales, se han arraigado en la naturaleza cambiante del capitalismo, que ha fracturado el poder de los sindicatos en ciertas áreas. Véase, por ejemplo, el enorme cambio en la minería en Bolivia desde la época de la revolución de 1952 en ese país. Esto ha ocurrido debido al gran deterioro de los partidos políticos "progresistas" que, aun cuando están "en el poder", han limitado mucho los cambios (en el mejor de los casos) y, más a menudo, han seguido haciendo más de lo mismo. La guerra de guerrillas también —tal y como se vio el *foquismo* cubano en otros países de América Latina, en la revolución nicaragüense después de tomar el poder, o en el intento armado en El Salvador en la década de 1970— ha sufrido la derrota principalmente a través de la guerra de contrainsurgencia utilizada por Estados Unidos, pero, también, por las contradicciones internas y las evidentes limitaciones.

Dentro de las nuevas formas emergentes, los zapatistas tienen un lugar especial: no sólo por haber obtenido un lugar importante en la conciencia de los movimientos a nivel mundial, aun cuando esto sea relevante. Por el contrario, se han convertido en un faro principalmente porque sus formas de lucha —el ejército, las comunidades indígenas en resistencia, los consejos de buen gobierno, las formas emancipatorias de la educación, las formas comunitarias de trabajo libre asociado, etc.— han sido inseparables de una organización radical de pensamiento. En su *Declaración de la Selva Lacandona*, en sus leyes revolucionarias sobre la mujer, la tierra y otros aspectos de la lucha, han tratado de exponer una unidad de ideas y acción, de teoría y práctica. De hecho, tal vez sea ésta la unidad que ha sido principio energizante que les empuje al reconocimiento en la conciencia de los movimientos sociales globales. Ellos tienen, tal vez en mayor grado que cualquiera de los otros movimientos, la unión de la palabra y la escritura. "Las verdaderas armas de los zapatistas están en la pluma de Marcos", se leía en un graffiti, en una pared de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Esto no quiere decir que los zapatistas y las comunidades indígenas en resistencia en Chiapas se hayan enlazado directamente con el concepto de Marx de la organización, con la necesidad de unir a la organización de pensamiento y a la organización real. Pero importantes pasos de avance se han realizado. ¿Cómo pueden seguir desarrollándose hoy en día?

Volvamos a nuestra pregunta original: *¿cuál es la relación entre el concepto de utopía que se encuentra en muchos de los movimientos sociales latinoamericanos de hoy y el concepto hegeliano de la dialéctica de la ne-*

gatividad? Y vamos a añadirle la dimensión de la organización revolucionaria, tal y como acabamos de desarrollarla en el análisis precedente.

La unificación del proyecto (la actividad por la libertad, incluyendo a la organización) y la utopía (los sueños, los deseos, las esperanzas de las masas) es la forma de expresión de Hegel "[la idea del bien (la idea práctica)] hace que esta transición a través de sí mismo [a la idea absoluta]" pueda tener carne y sangre en la realidad de la América Latina de hoy. El concepto latinoamericano de la utopía, tanto como proyecto concreto en curso y como proyecto histórico, tiene elementos importantes para poder hacer la transición, a través de sí mismo, hacia el absoluto de una nueva sociedad. Éste brinda la posibilidad de que los pensadores-activistas dentro de los movimientos sociales latinoamericanos participen en el trabajo creativo para fusionar el concepto activo de la utopía (los movimientos desde la práctica que son en sí formas de la teoría) con la dialéctica hegeliano-marxista de la negatividad absoluta (el movimiento de la teoría hacia la práctica, que al mismo tiempo tiene sus raíces en la plenitud de la filosofía dialéctica).

Podemos encontrar implícitamente en las actividades y las ideas de las comunidades autónomas indígenas en resistencia en Chiapas, y en la creatividad de los movimientos sociales, principalmente indígenas en Bolivia de la última década, una relación con la dialéctica de la negatividad absoluta, de la primera y segunda negación. Esto *no* quiere decir que hemos llegado plenamente en los absolutos, al umbral de una nueva sociedad. El desafío es desarrollar la relación entre un concepto latinoamericano de la utopía y la dialéctica; hacer explícito lo que está implícito en movimientos liberadores sociales de hoy en día, para concretar los universales de la dialéctica dentro de la realidad de la práctica y la teoría en América Latina. Dicho de otra manera: hay necesidad de demostrar que dentro de la realidad de la práctica y la teoría en América Latina, su *praxis*, es una manifestación de la dialéctica hegeliana de la negatividad. Esto es así *no* porque los movimientos "conozcan" la dialéctica hegeliana, sino porque la negatividad absoluta es objetiva, es originaria de las luchas por la libertad en el mundo real.

La organización revolucionaria hace su entrada en este análisis de los nexos entre la utopía y la dialéctica, ya que, en determinados momentos la organización —tanto como organización de masas desde abajo, o como un pequeño grupo de activistas-pensadores (teóricos)— se convierte en la portadora de la concreción de un cierto cuerpo de ideas, en un generador hacia la plenitud de una "organización para la vida", que es una utopía y es, por lo tanto una expresión organizativa del pensamiento dialéctico.

¿Cómo vemos la relación entre la organización, el proyecto, la utopía y la dialéctica en la América Latina de hoy en día? El proyecto es el trabajo

concreto del momento, incluyendo el motor de la organización que lleva a cabo el proyecto y se mueve hacia la realización de una utopía. La dialéctica abarca esta concreción y, de hecho, no puede expresarse o cumplirse por sí misma sin él. Al mismo tiempo, la dialéctica saca a la luz la forma metodológica, históricamente creada de este trabajo: el papel emancipador de la filosofía que hace explícito aquello que es implícito en los movimientos desde la práctica. Al mismo tiempo, la dialéctica permite una expresión más concreta, su carácter explícito en tiempo real, o el significado de la lucha y la manifestación más universal suya —la universalización de lo particular. La dialéctica es capaz de realizar esta universalización de lo particular, porque ella misma es la expresión de la experiencia humana previa (la historia), la cual se presenta en forma de pensamiento.

Debido a que el concepto de utopía latinoamericano está enraizado en lo concreto, es decir, tanto en las prácticas históricas de las masas como en las acciones en curso, las ideas y los deseos de las masas, este concepto de utopía puede ser leído, siguiendo a Dunayevskaya, como *hay un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de la teoría.* Esa interpretación ve en las actividades de los indígenas, los trabajadores, las mujeres, los afrolatinoamericanos, los jóvenes, un tipo de práctica que es la razón, así como la fuerza, la mente y los músculos. En mayor medida tal vez que en cualquier otra región del mundo hay una comprensión —incluso por parte de los intelectuales, los pensadores-activistas, los filósofos— de que en América Latina este movimiento desde abajo es la base, la fuente creativa para una nueva sociedad.

Al mismo tiempo que existe esta comprensión de que para filosofar de manera radical es necesario hacerlo desde la perspectiva de la lucha emancipatoria social de las propias masas, a menudo ***hay un silencio o vacío en la necesidad de filosofar desde la perspectiva de la dialéctica hegeliana y marxista de la negatividad.***

Es aquí donde el análisis del concepto de Dunayevskaya de la "negatividad absoluta como nuevo comienzo" dentro de la realidad latinoamericana puede ser de gran ayuda. Lo que ella encontró en los absolutos de Hegel era un doble movimiento: un movimiento desde la práctica que es una forma de la teoría *y* un movimiento desde la teoría, que ambos encuentran el movimiento desde la práctica y que está arraigada en la plenitud de la filosofía emancipatoria. Para Dunayevskaya esto significó una nueva manera de ver y desarrollar la organización revolucionaria: no sólo estaban allí las masas, creando a menudo espontáneamente la organización desde abajo que era el motor auténtico de la transformación social; sino que había también otra forma de organización revolucionaria: el pequeño grupo de pensadores-ac-

tivistas, que se vio obligado a asumir la responsabilidad de la elaboración de una nueva teoría para responder a estos movimientos desde abajo, y pudo hacerlo porque su trabajo se basaba en la plenitud de la dialéctica de Hegel y de Marx. Estos conceptos estaban a un millón de kilómetros de distancia de cualquier partido dirigente de vanguardia con los que el movimiento revolucionario había cargado durante la mayor parte del siglo XX. Más bien, se reconocía la necesidad de tener sus raíces en el pensamiento dialéctico si los revolucionarios iban a ayudar a llevar a buen término la tarea de unir la teoría y la práctica, para llegar así a una nueva sociedad. Éste fue el desafío absoluto que ella vio para su tiempo. Yo diría que sigue siendo el mismo reto absoluto para la América Latina de hoy.

PARTE II
EL ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Capítulo 4
Haití, 1986-1993: la ruptura (*Dejoucki*), la inundación (*Lavalas*) y la represión

La historia del abuso de Haití, convertida en nuestros días en una tragedia, es también la historia del racismo de la civilización occidental.

Eduardo Galeano

I. HAITÍ FUE LA PRIMERA: UNA NOTA BREVE SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA (1791-1804)

A menudo se olvida, nunca se recuerda, o deliberadamente se oscurece el hecho, de que no fueron solamente dos las grandes revoluciones en las últimas décadas del siglo XVIII, sino tres: la estadounidense, la francesa y la haitiana.[1] La Revolución de Haití sacudió los cimientos propios del mundo colonial basado en la esclavitud. Antes de la década de 1790, la colonia de Santo Domingo era la joya más preciada de Francia en el corazón de la acumulación primitiva de raíces racistas; era también la expresión de los orígenes esclavistas de la acumulación capitalista; por lo que constituía la colonia más rica del mundo. Con la revuelta inicial de los esclavos, convertida luego en revolución, el mundo de la esclavitud, del colonialismo y de la acumulación originaria que había sido impuesto en el hemisferio occidental después de los viajes de Colón, ya no podía continuar en su forma original.[2] Con la funda-

[1] "La Revolución haitiana fue una de las tres revoluciones definitorias de los años 1700, y tanto como las revoluciones estadounidense y francesa, ésta también ha dado forma al mundo en el cual vivimos todos. Ella destruyó la economía de la era del capitalismo esclavista e hizo naufragar los sueños de un colonialismo eterno de las potencias gobernantes del mundo", Amy Wilentz, *Farewell, Fred Voodoo*, Nueva York, Simon & Schuster, Kindle Edition, 2013, p. 91.

[2] "Tal y como hemos estado acostumbrados a relatos diferentes —esos que colocan los acontecimientos coloniales al margen de la historia europea—, hemos sido seriamente engañados", Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and the Universal History* [*Hegel, Haití y la historia universal*], Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 39. Una traducción de fragmentos del libro pueden verse en *Casa de las Américas*, núm. 242, 2006, La Habana, p. 5.

ción por ex esclavos de esta república negra, la trata llegaba a su fin. El infructuoso intento de Napoleón por recuperar la ex colonia francesa, lo condujo a la cesión del territorio de Luisiana a Estados Unidos. Es cierto que con el desarrollo de las desmotadoras de algodón a finales del siglo XVIII, la acumulación, vía el capitalismo esclavista, se intensificó en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, la Revolución haitiana provocó un gran miedo en la conciencia de los esclavistas del Sur y sirvió de importante catalizador para el surgimiento de un movimiento abolicionista de gran alcance entre intelectuales blancos de Nueva Inglaterra, de esclavos fugitivos negros y de negros libres en el Norte.

Haití fue la primera revolución en América Latina. Sus inicios sucedieron dos años después de la Revolución francesa, y no hay dudas de que los vientos de 1789 llegaron a las costas de Saint-Domingue. Al mismo tiempo, los doce años de la rebelión-revolución de los esclavos en contra de enormes dificultades, transformaron la colonia esclavista de Francia (de café y azúcar) en la República negra de Haití con su propia dialéctica, que no podríamos trazar aquí.[3]

Si la Revolución estadounidense "había sonado como rebato" (Marx) para la Revolución francesa, la Revolución haitiana sirvió como catalizador para las guerras de independencia de América Latina; no obstante, la Revolución de Haití dio a luz a un legado de doble filo, pues ella ayudó a abrir las puertas de las guerras de independencia de América Latina. El internacionalismo haitiano se hizo concretamente evidente en la ayuda ofrecida por Pétion a Simón Bolívar con la única petición de abolir la esclavitud en esas guerras, una solicitud no cumplida plenamente. Sin embargo, al mismo tiempo, la revolución infundió tanto miedo en Estados Unidos basados en la esclavitud, que Jefferson, su presidente esclavista, se negó a reconocer a Haití como nación, y se alió a las potencias europeas, que pretendían aislar a Haití a nivel internacional. Tal situación se extendió hasta los tiempos mismos de la Guerra Civil y de la emancipación de los esclavos en Estados Unidos, momento en que Lincoln finalmente reconoció a Haití como nación.

Aún más inquietante resulta constatar que Haití se enfrentó a un aislamiento inmediato y a la amenaza de guerra por parte de Francia, a la que tuvo que prometer pagarle millones de dólares durante décadas y décadas por la pérdida de su "propiedad" (los esclavos); ello lesionó gravemente cualquier oportunidad de desarrollo económico de la naciente república, así como su

[3] Véase por ejemplo, sobre la Revolución haitiana, C.L.R. James, *Los jacobinos negros* —publicado originalmente en 1938—, México, FCE, 2003 y Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

sostenibilidad, haciendo imposible su existencia verdaderamente independiente, y con ello, su genuina autodeterminación.

Tampoco podemos aquí atender con detalle la onerosa ocupación de Haití por parte de Estados Unidos (1915-1934),[4] acontecimiento este que negó una vez más la autodeterminación de las masas haitianas, y que terminó sentando las bases para el "duvalierismo" (padre e hijo).

Más bien, deseamos examinar el periodo que va de mediados de la década de 1980 hasta el comienzo de la presidencia de Aristide, porque es aquí, donde podemos ver un nuevo comienzo en la lucha por la autodeterminación. ¿Cuáles fueron sus grandes saltos y cuáles sus limitaciones?

II. Haití en los libros y en la vida[5]

Cuando Jean-Claude Duvalier fue obligado a abandonar el país en 1986, nadie esperaba que después de 30 años de represión, de los cuales los primeros 15 fueran de puro terror, habría un profundo movimiento dentro de la población haitiana que se convertiría en miles de organizaciones de base. Fue este movimiento el origen de la saga de Haití de los últimos 20 años. Fue este movimiento, en lugar de los partidos políticos, el que se levantó en contra del regreso de la dictadura; fue este movimiento, el que se

[4] Véase *Haití: las réplicas de la historia* (*Haiti: The Aftershocks of History*) de Laurent Dubois, Nueva York, Macmillan, 2012.

[5] Tomarle el pulso desde lejos al movimiento popular y por alguien que no habla *creole*, que es el idioma de las masas haitianas, representa una difícil barrera. Sin embargo, hay una necesidad imperiosa de hacerlo, sobre todo cuando ha habido tanta demonización y vulgarización de las ideas y las actividades de los haitianos corrientes. Me he basado en una serie de estudios realizados por otros que han puesto sus ojos y oídos en sintonía con las masas de Haití desde lo más profundo. Me pareció que los escritos de Amy Wilentz son útiles, también el artículo de Marx V. Aristide y de Laurie Richardson, "Popular Resistance in Haiti", NACLA *Report on the Americas*, 1 de enero de 1994.

Una contribución realmente notable para comprender la realidad de Haití, en particular, de las mujeres campesinas y urbanas, ha sido el trabajo fundamental producido por Beverly Bell, *Walking on Fire. Haitian Women's Stories of Survival and Resistance* (*Caminando sobre el fuego. Historias de supervivencia y resistencia de mujeres haitianas*), Nueva York, Cornell University Press, 2001. En las historias de vida, la *istwa* (que significa, tanto la narración como la historia) de muchas mujeres haitianas y de la propia perspectiva de Bell, en la Introducción y los comentarios a lo largo del libro, se aprecia una perspectiva desde lo hondo de Haití. Es raro encontrar un trabajo que auténticamente le dé voz a quienes tan frecuentemente han sido invisibilizados y poco escuchados. Si yo he tomado demasiado de su trabajo, me disculpo, pues ello no pretende ser un sustituto para un lector interesado y que quiera incursionar en la totalidad de su texto.

enfrentaría al gobierno militar cuando se trató de controlar las elecciones en 1987 y fue este movimiento el que trajo a Aristide al poder en 1990. [...] y considero que fue este movimiento el que, literalmente, estalló en la escena en 1986, precediendo lo que hemos visto luego en Venezuela, en Bolivia y lo que puede estar surgiendo en México y tal vez sea la ola del futuro, para países como Haití en América Latina [...] Esto es lo que los haitianos están tratando de hacer.

Patrick Elie[6]

La voz de las mujeres ganó volumen con la apertura política de 1986. Uno de los primeros sucesos tras el destape posDuvalier fue una bulliciosa marcha de casi dos mil mujeres en la remota aldea de Papaye. Inmediatamente después, el 3 de abril de 1986, más de 30 mil mujeres de todos los sectores sociales salieron a las calles en todo Haití, cantando rítmicamente sus demandas y llevando carteles con palabras fuertes.

Beverly Bell[7]

En nuestro camino principal
plantamos árboles frutales y flores.
Al llegar a nuestra área, se siente
el viento que sopla sobre usted,
y sabrá que aquí estamos nosotras,
las mujeres que plantaron
estos árboles pequeños. Siempre
estamos aquí y estamos juntas.

Claudette Phene (Artibonite Valley)[8]

Voy a tratar de dar una idea del movimiento que ha ganado la atención de mis lecturas. Dimensiones cruciales incluyen la *Ti Legliz* —la pequeña iglesia—, la dimensión rural, la demanda de que el *creole*, una lengua en uso, elabore formas particulares de comunicación a través de la radio, y por supuesto, en todo esto, la participación de las mujeres.

[6] "¿Qué futuro para Haití?", entrevista para NACLA, en <https://nacla.org/news/2007/8/24/what-future-haiti-interview-patrick-elie>.

[7] *Ibid.*, p. 152.

[8] Citado en Beverly Bell, *op. cit.*, p. 117.

A. *Ti Legliz*

El movimiento popular haitiano, surgido a mediados de la década de 1980, presentaba varias dimensiones sin un único punto de partida. Arraigado en la oposición al duvalierismo, fue el *Ti Legliz* —la pequeña iglesia de la teología de la liberación y de las comunidades eclesiales de base— tal vez su motor inicial más importante; y sería desde dentro de la *Ti Legliz,* que el sacerdote católico Jean Aristide desarrollaría su profunda relación con las masas haitianas.

La *Ti Legliz* llegó a Haití a mediados de la década de 1970, fuera de la teología de la liberación que se estaba afianzando en América Central y del Sur. A mediados de la década de 1980, justo antes de la destitución de Jean-Claude Duvalier, había grupos *Ti Legliz* a lo largo de todo Haití. Bob Corbett, un maestro y activista político, involucrado con la situación en Haití en las décadas de 1980 y 1990, describió su experiencia como observador de las comunidades de base:

> Una reunión comienza con algunas oraciones y cantos religiosos, seguida de una lectura de las Escrituras. Estas reuniones son casi que invariablemente dirigidas por un laico y no por un sacerdote o ministro. De la lectura realizada, el líder preguntará acerca de lo leído, y a ello seguirá un debate general. Sin embargo, después de un tiempo, de unos 15 minutos a media hora, el líder cambiará de tema y preguntará "¿qué significa esta lectura para nuestras vidas?" [...] Las personas entonces responderán a estas preguntas diciendo lo que ese pasaje de las Escrituras les transmite. Asistiendo a una reunión tras otra, en aquellos primeros días, me pude dar cuenta de que estaba naciendo una democracia local de base. No se hablaba allí de "Haití" o de "la nación" ni nada de eso. Eran cosas como: ¿de qué manera podemos cultivar más para nosotros (en comparación con el dueño de la tierra), de modo que no suframos de hambre? ¿Cómo podemos tener escuelas para nuestros hijos y para nosotros mismos, de modo que no estemos tan mal informados sobre lo que está pasando? (La alfabetización básica fue siempre entendida por los campesinos simples como algo indispensable para el crecimiento. Sólo había UNA lengua pronunciada o utilizada cada vez, en cualquier reunión a la que hube de asistir: el *creole*, su idioma.) ¿Cómo podremos tener agua segura para beber, que no esté tan lejos de nuestra aldea y de la casa?
>
> El énfasis no estaba en cómo yo, un individuo podría conseguirlo, sino en cómo NOSOTROS, la comunidad, lo podría lograr. La idea central era que, al poner nuestras mentes en sintonía, se podría lograr esto. La nación haitiana había mantenido, durante casi dos siglos, que la unión crea la fuerza y que por la unión de todos se hizo ligero el trabajo pesado. Pero estas nociones nunca se habían traducido en un ideal democrático de personas con igual valor, que traba-

jan juntas para alcanzar sus objetivos. Ésa es la razón por lo que se hizo tan democrática ante mis ojos, que a menudo se llenaban de lágrimas ante aquello que veía y escuchaba en el trabajo de estos grupos *Ti Legliz*.

La siguiente y apasionante etapa —que no llegó en realidad sino hasta después de la caída de Jean-Claude Duvalier— tuvo lugar en ese corto tiempo, lleno de eufóricas esperanzas, antes de las elecciones desastrosas del 29 de noviembre de 1987. En esos momentos, los pequeños grupos de *Ti Legliz* comenzaron a reunirse con otros grupos pequeños y se tomaron en cuenta no sólo los problemas de NUESTRO poblado, sino de nuestra ZONA, de nuestra región. Eso fue tan dramático y tan estremecedor para la conciencia de los campesinos que a menudo estaba sentado allí, con carcomilla en la piel, escuchando que el drama de la democracia crece no en charlas de intelectuales, sino en la vida, los sueños y los compromisos de la gente común, que comenzaban a cambiar toda una historia de su nación.

Beverly Bell señalaba:

Las revueltas públicas estallaron a mediados de la década de 1980, desencadenadas por los *Ti Legliz*, que significa la teología de la liberación inspirada por "la pequeña iglesia" o la iglesia de los pobres. La movilización de los cristianos que creían que la justicia es la voluntad de Dios, animó a la población a tomar acción. Entre el clero y los laicos, las mujeres eran quienes estaban más centradas y vociferantes, como nunca antes lo habían estado.[9]

Bell entrevistó a Louise Monfils, una activista haitiana entendida en temas de mujeres y campesinos, quien le habló de la religión y su importancia para su obra:

Si tengo que encontrar a Jesús, lo encuentro en mis hermanos y hermanas. Lo encuentro en el trabajo que estoy haciendo, para ayudarles a vivir como seres humanos. En mi vida cotidiana, ¿qué significa vivir el Evangelio? No significa solamente orar, cantar, aplaudir, hacer mucho ruido. Eso no es todo. Significa que los que te rodean pueden saber que un hermano o hermana ha llegado entre ellos. Es una respuesta a un llamado de auxilio de alguien en la noche [...] Así, usted se está comunicando mejor. No es abrir la boca y tomar al anfitrión, respondiendo "Amén" al "Cuerpo de Cristo", al tiempo que se es medio y una molestia para tus vecinos [...].

¿Tengo que arrodillarme ante alguien para confesar mis pecados? No, tengo que trabajar junto con mis amigos, mi familia, mis hermanos y hermanas,

[9] Beverly Bell, *Walking on Fire. Haitian Women's Stories of Survival and Resistance*, *op. cit.*, p. 11.

> para que podamos luchar juntos por el cambio. Ello va hasta en el gusto por el agua y por dejar que el río te lleve lejos. Así fue que me fui con la corriente de la *Ti Legliz*, la iglesia de los pobres. Salí de Port-au-Prince y me fui a las montañas. Empecé, sin un centavo, a formar grupos. Yo no tengo dinero, y no me pagan por mi trabajo. Mis amigos y yo fuimos arriba y abajo por las montañas, a través de las zarzas, para llevar el evangelio y para ayudar a las personas a trabajar unidas. Yo fui responsable de la *Ti Legliz*, en una zona rural. Cada domingo celebraba la misa para el grupo. No importaba que yo fuera una mujer, porque el Espíritu de Dios estaba en mí para enviar las buenas nuevas a los pobres. Yo estaba ayudando a la gente en solidaridad con los demás [...] Estábamos recogiendo información de los campesinos para utilizarla en su ayuda, para que entendieran mejor su situación. Usted sintetiza lo que le han dicho con lo que ha visto por sí mismo, y lo analiza para comprender mejor la situación. Usted extiende las consecuencias a todo el país, ya que todos los campesinos tienen el mismo problema. Luego, los campesinos pueden usar esa información para analizar cuestiones importantes, tales como: ¿de qué modo vamos a proteger nuestra tierra? A partir de ahí podríamos organizar grupos de campesinos [...] Estudiábamos el capítulo de los Hechos de los Apóstoles donde los discípulos pusieron sus bienes en conjunto. Y la gente se dio cuenta que necesitaban trabajar juntos. Construyeron un silo colectivo para almacenar semillas y granos.[10]

B. EL CAMPESINADO

Marx V. Aristide y Laurie Richardson, al escribir sobre "Resistencia popular de Haití"[11] a mediados de la década de 1990, describieron la emergencia y la resistencia de los grupos campesinos:

> Las semillas del movimiento campesino haitiano se plantaron a finales de 1960 bajo la forma de cooperativas agrícolas, o de *gwoupman*. Compuestas por 10 o 15 miembros, los *gwoupman* les dieron a los campesinos una base colectiva de la resistencia contra las estructuras rurales de la explotación y la represión. En 1986, el *gwoupman* se había extendido mucho y se había hecho extremadamente politizado. Tras la caída de Duvalier, se convirtieron en un gran número de organizaciones campesinas a niveles locales y regionales. Basándose en tácticas como las marchas y las tomas de tierra, los grupos campesinos exigían la reforma agraria, la eliminación de la sección represiva de los jefes, la repoblación de los cerdos criollos erradicados por la AID de Estados Unidos entre 1981 y 1983, la reforma fiscal, y la promoción del *creole* haitiano. Fundado a

[10] Bell, *op. cit.*, pp. 127-129.

[11] NACLA *Report on the Americas*, 1 de enero de 1994. Aunque su artículo es una síntesis importante de la resistencia popular en Haití, ellos no lograron destacar o mencionar el papel de la mujer.

principios de 1970 y en operaciones semiclandestinas hasta 1986, el Movimiento Campesino de Papay (MPP) es la organización campesina más antigua de Haití. En marzo de 1987, el MPP se constituyó en el Movimiento Nacional Campesino del Congreso Papay (MPNKP), que registró 100 mil miembros antes del golpe de Estado de 1991. Otro movimiento nacional es el *Tet Kole Ti Peyizan* (Los Cabecillas de la Unión de Pequeños Agricultores), que tiene sus raíces en las reuniones sostenidas por los delegados campesinos a partir de septiembre de 1986. El *Tet Kole* tiene *gwoupman* en cada uno de los nueve departamentos de Haití, y es más fuerte en el noroeste de la ciudad de Jean Rabel.

Muchas de las mujeres que Beverly Bell entrevistara eran campesinas o tenían un origen campesino:

GRACITA OSIAS: Mis padres son campesinos. Bueno, ¿qué puedo decir?, yo soy también una campesina. Lo llevo en la sangre [...] Oh, va a encontrar a muchas personas fuertes entre los campesinos. Pero son una categoría de personas que siempre son ignoradas. No ha habido valor cultural alguno puesto en ellos, pero hay tanta riqueza y capacidad perdida [...] La cultura del país significa todos nuestros hábitos, nuestras costumbres, nuestra lengua, nuestro modo de ver la vida, nuestra música. La reserva de la cultura, allí donde es más fuerte, se encuentra entre los campesinos. Los campesinos están llenos de esa capacidad para resistir y continuar expresando su cultura [...] El talento que los campesinos expresan —personas que no saben ni leer ni escribir— es muy fuerte. Estas personas pueden sentarse y componer música que otras personas, que han ido a la escuela para estudiar, nunca podrían hacer [...] Pero, poco a poco, los campesinos han comenzado a establecer su valor, elevando su moral y expresándose. Necesitamos dar vida a los campesinos, a cada uno, apoyándolos y dándoles la fuerza que necesitan para continuar.

[...] Yo trabajo en una organización campesina, especialmente con las mujeres. La parte difícil de las mujeres en el país siempre me ha golpeado. Hemos encontrado que las organizaciones de mujeres siempre han tenido que conseguirse a un hombre para que venga a tomar notas porque las mujeres no saben leer ni escribir. Así lo hice una prioridad, para darles un alto nivel de formación [...] Hubo una época en que la gente no podía ni siquiera alfabetizarse. Bajo Duvalier, si el Estado se enteraba que estabas enseñando a la gente a leer y a escribir, podías ser arrestado. Lo mismo durante el golpe [contra Aristide] [...] La elite que sabía leer y escribir, que tenía conocimiento intelectual, traumatizaba a los campesinos, los asustaba. En cuanto los campesinos saben que tienen el derecho de aprender, para ganar en comprensión, para hablar, ya no van a inclinarse más ante los ricos.[12]

[12] Bell, *op. cit.*, pp. 83-85.

C. El *creole* y la radio

La lengua, indiscutiblemente, revela al hablante.
La lengua también es mucho más dudosa, tiene la intención
de definir al otro —y, en este caso, el otro se niega a ser definido
por una lengua que nunca ha sido capaz de reconocerle.

James Baldwin[13]

Estoy viviendo en un país de creole.
Tengo que hablar de la manera que yo hablo.

Alina Tibebe Cajuste[14]

El uso difundido del creole *en la radio, a partir de la década de 1970 —por vez primera le dio acceso a las noticias a millones de personas que no sabían francés. En tiempos de agitación política, cada radio transistor, se convirtió en un punto de convergencia de una pequeña multitud ávida de noticias.*

Beverly Bell[15]

La doble lucha, por el *creole* y por las estaciones de radio en *creole*, con la voz de las personas, fue una faceta importante de la lucha liberadora en la década de 1970, durante el periodo posterior al golpe de Estado. Un número de mujeres habló de estas batallas en *Walking on Fire*:

> Aquellos que no pueden hablar son aquellos que no pueden comer. Ellos no pueden vivir, no pueden beber, no pueden respirar. Ellos no tienen derecho a nada, ya que no se consideran personas en nuestro país. Éstas son las personas con las que yo siento que es necesario estar, con las que hay que trabajar de conjunto, de las que hay que ser portavoz, a las que hay que darles un micrófono, ayudarles a expresarse, para que no se asfixien con lo que tienen dentro de sí [...] Mi conciencia aumentó cuando hubo enormes movimientos de movilización para derrocar al régimen de Jean-Claude Duvalier en la década de 1980. Vimos la necesidad de ayudarles por medio del micrófono. En ese momento, como se sabe, no había estaciones de radio que trabajasen con los pobres [...] Había una urgencia para la gente, la de difundir información por cualquier medio posible, ya sea por vías de octavillas, de la radio o de la prensa.

[13] "If Black English Isn't a Language, Then Tell Me, What Is?", *New York Times*, 29 de julio de 1979.
[14] Bell, *op. cit.*, p. 65.
[15] *Ibid.*, p. 63.

Así fue que después de mis estudios, cuando Radio Cacique me llamó en el 85, me fui sin pensarlo dos veces. No es que fuera diferente de otras emisoras de radio, sino que era una estación de la lucha. Le di una mano a esta estación de radio, que era joven y llena de juventud [...] A través de ella, libramos una batalla por los pobres, por los trabajadores de una fábrica en Cité Soleil, en todos los barrios de chabolas. Fuimos a todos los rincones del país para sacarles las palabras de la boca a los que no tienen derecho a hablar por sí mismos. Por supuesto, la estación de radio fue destruida más tarde, pero el trabajo hecho aún permanece.

Obtuvimos una pequeña victoria el 7 de febrero de 1986, cuando Duvalier huyó de Haití. Creo que usted sabe que hubo una explosión maravillosa. Todo el mundo pudo hablar. Todo el mundo pudo expresarse.[16]

Bajo la dictadura, no había mucha gente que pudiera hacer algo cuando se percataba de las cosas, cuando se enfurecía. Podías entonces buscarte un problema. Fue durante la escuela que mi voluntad por cambiar el país se desató. Sentí que debía haber una batalla. Así empecé a trabajar en el movimiento por el *creole*. La cuestión del *creole* era realmente un tabú en ese momento. En la escuela, no se nos permitía hablar *creole*, nos veíamos obligados a hablar sólo francés. Cuando nos dijeron que no habláramos *creole* en la escuela, era como decirle a la gente: no hablen [...] Creamos organizaciones estudiantiles para iniciar realmente la lucha. Éste fue un acto de resistencia, decir que no ibas a hablar francés en la escuela. La lucha en la escuela por incorporar el *creole* fue una resistencia contra toda la estructura social [...] Toda la población estaba marginada por la exigencia de hablar francés, mientras la mayoría sólo hablaba *creole* y no iba a la escuela.

Ése fue el periodo en que Radio Haití transmitía en *creole* y en que la batalla por la *Haitiennité*, la haitianización, estaba en pleno despegue. La *Haitiennité* era una búsqueda por la identidad, en un sistema dedicado a controlar la forma en que podíamos expresarnos [...] La lucha por hablar en *creole* fue un paso importante en nuestras vidas. La mayor parte de los activistas de mi generación declararon haber tenido, entre 1970 y 1980, su primera implicación. Ahí fue donde se inició esta lucha que nos permitió, poco a poco, eliminar los bloqueos, para que el pueblo pudiera hacer resistencia a la dictadura.[17]

III. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN UNA PRÁCTICA CONCRETA: LOS SERMONES Y ACCIONES DE ARISTIDE

Las comunidades eclesiales de base —los *ti kominite legliz* (en *creole*), (TKL)— que conformaron la práctica concreta de la teología de la liberación,

[16] Lelenne Gilles, en Bell, *op. cit.*, p. 68.
[17] Yanique Guiteau Dandin, en Bell, *op. cit.*, p. 82.

llegaron a Haití en la década de 1970. Ello significó una gran transformación de la Iglesia, cuya jerarquía había sido designada por François Duvalier. En contra del formalismo y el alejamiento de la Iglesia oficial de los grandes segmentos de la población, los TKL fueron capaces de acceder a los grupos nativos, ya existentes, de autoayuda, y formar muchos nuevos TKL. Como afirma Amy Wilentz: "Los TKL trajeron de vuelta a los jóvenes y los desesperados a la Iglesia en Haití, debido a que los grupos de la comunidad les dieron a estas personas una nueva comprensión de las posibilidades de cambio".[18]

Jean-Bertrand Aristide, un joven sacerdote de la orden salesiana, regresó a Haití en 1985, luego de terminados sus estudios en el extranjero, y rápidamente se lanzó a la actividad en la *Ti Legliz*, dando sermones en San Jean Bosco, una iglesia cercana a Le Saline, barrio de Port-au-Prince.

> [Aristide] ayudó a iniciar una serie de TKL, para jóvenes, estudiantes, mujeres jóvenes; y la iglesia, que había estado durante años apenas concurrida por mujeres mayores y niños pequeños, de repente se llenó de personas jóvenes. Cada martes por la tarde se celebraba una misa juvenil, de la que estos laicos se hicieron cargo, y Aristide fue solamente el ministro nominal [...] Los jóvenes siempre estaban ocupados en acalorados debates políticos, siempre estaban elaborando planes para un proyecto u otro, se desarrollaban programas literarios, y había una sensación de emoción y potencialidad en sus vidas.
>
> Aristide trabajó con ellos, y les sacó e insufló fuerza espiritual desde una congregación general. Sus sermones dominicales, llenos de juegos de palabras en *creole* y de diatribas bíblicas contra la dictadura, fueron famosos en Port-au-Prince durante los meses y semanas anteriores a la caída de Jean-Claude Duvalier.[19]

En Haití, los sermones públicos de Aristide, a menudo en la radio, no fueron discursos sobre lo universal de la teología de la liberación, sino que tuvieron un mayor alcance, siendo a veces, discursos políticos incendiarios con lenguaje y metáforas religiosas, llenos de referencias a la Biblia.[20] Esto no quiere decir que el discurso de la religión fuera sólo un disfraz para el pensamiento y la acción radicales. Más bien, para Aristide, y en especial para sus seguidores, particularmente los jóvenes, se trataba de un pensamiento concreto y de la acción de la pequeña iglesia, la *Ti Legliz*, en su relación con las masas. Aristide hacía una exigencia absoluta, en primer lugar, para derrocar

[18] Prólogo a J.-B. Aristide, *In the Parish of the Poor* (*En la parroquia de los pobres*), Nueva York, Orbis Books/Maryknoll, 1990, p. XI.

[19] A. Wilentz, *op. cit.*, pp. XI-XII.

[20] Se puede ver una pequeña selección de sus sermones en Amy Wilentz, *op. cit.*

el régimen dictatorial de Jean-Claude Duvalier, y luego, en contra de los dictadores militares que le seguían.

> A mis hermanas, mis hermanos, a todos mis hermanos y hermanas en el Buen Dios que levanta sus voces junto a nosotros, a la valiente juventud de Haití, a los campesinos —bien sean católicos, protestantes o voduistas—, a los haitianos en el extranjero, a los valientes haitianos aquí en Haití, y para todos los que han logrado una huelga general legal, a pesar de las declaraciones de un general ilegal: quitémonos el sombrero ante ustedes, felicitaciones por su valentía [...].
>
> ¡Qué suerte para la iglesia haitiana, que es rica, gracias a los pobres, en un país que es pobre por culpa de los ricos! La iglesia es rica gracias a nosotros, los pobres que incesantemente reclamamos la verdad por todos los rincones.
>
> [...]
>
> Solos, somos débiles. Juntos, somos fuertes. Juntos, somos el diluvio [*Lavalas*].
>
> ¡Dejemos que la inundación descienda, la inundación de los campesinos pobres y los soldados pobres, la inundación de la multitud de los desempleados pobres (y de los pobres soldados), de los trabajadores pobres (y de los pobres soldados), la inundación de todos nuestros pobres amigos (y de todos los pobres soldados) y de la Iglesia de los pobres, a la cual llamamos de los hijos de Dios! ¡Dejemos que las inundaciones desciendan! Y entonces Dios descenderá y echará a los poderosos y los mandará lejos, y "quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes" (Lucas, 01:52).
>
> Para evitar que la inundación de los hijos de Dios descienda, los imperialistas de sotana han conspirado con los imperialistas de Estados Unidos. Es por eso que nosotros los haitianos debemos decirnos unos a otros lo que Jesús dijo: "¡Levántate! ¡Toma tu lecho y vete a tu casa!" (Marcos, 02:11).
>
> Sí, levantarse y salir. Caminar. Levantarse y salir para que los *tonton macoutes* dejen de caminar por caminos húmedos con nuestra sangre. Levantarse y salir, a fin de que los criminales dejen de caminar sobre nosotros. Levantarse y salir, a fin de que los asesinos dejen de vigilar nuestras camas con rondas de disparos.
>
> ¡Demasiada sangre se ha derramado! ¡Muchos inocentes han caído! Esto es ya demasiado para nosotros [...].
>
> Un golpe de Estado. Otro golpe de Estado. Un general que se va. Otro toma su sitio. ¿Y después? Después no sucede, ¡nada! [...].
>
> El asunto está en sus manos. El pueblo va a escribir su propio destino. La bendición de Dios está con ellos. Por lo tanto, la gracia descenderá hasta que el diluvio derribe a todos los duvalieristas, a todos los *macoutes*, a todos los criminales para siempre, jamás. Amén.[21]

[21] Extractos de "Let the Floor Descend", mensaje emitido en Radio Haiti-Inter, en noviembre de 1988, en Amy Wilentz, *op. cit.*, p. 101.

Aristide fue esencial durante los sucesos de 1985 y los de años posteriores, por ello es importante reconocer que Aristide no creó el movimiento de masas, sino que, más bien, fue creado por él. Es decir, el movimiento popular contra las fuerzas neo-duvalieristas creó las condiciones para un personaje carismático como fue Aristide, quien se puso a la altura de la ocasión y capturó su esencia como nadie más lo podría haber hecho. Por medio de sus sermones en la iglesia de San Juan Bosco y de sus programas de radio, Aristide inspiró a sus seguidores, a los pobres y a la población en general, a quienes les dio esperanzas, les explicó la naturaleza del sistema que los encarcelaba y los empobrecía, y así los impulsó a la acción contra las fuerzas neo-duvalieristas. Sus ataques no se limitaron solamente a los duvalieristas y al sistema de los *tonton macoute*, sino que se dirigieron también a Estados Unidos (al cual él se refirió como "el país frío del norte"), a la jerarquía de la Iglesia católica, y a la burguesía por su colaboración con las dictaduras y su papel en la explotación y la opresión del pueblo.[22]

Los militares, sin duda, estaban conscientes de la profunda relación entre Aristide y las masas haitianas. Tres veces, a finales de los años ochenta, intentaron asesinarlo. En uno de los intentos destruyeron a San Juan Bosco, la iglesia donde predicaba Aristide, asesinando a más de una docena de feligreses. "Desde la caída del régimen hereditario de Duvalier, en febrero de 1986 y hasta marzo de 1990, Haití sufrió una crisis política sin precedentes, caracterizada por el surgimiento y la caída de cuatro gobiernos dominados por los militares y la implacable lucha popular por una alternativa democrática".[23] Los intentos electorales estuvieron marcados por la violencia.

Finalmente, después del último "hombre fuerte" militar, no se pudo continuar debido a las protestas de las masas, y una nueva elección presidencial fue fijada para diciembre de 1990 y, en octubre, Aristide decidió participar. Ello lo transformó todo. Desde el momento de su anuncio, cientos de miles de haitianos no registrados, decidieron inscribirse.

Debemos tener en cuenta que dentro del movimiento de oposición progresista había profundas divisiones en torno a si participar o no en las elecciones. ¿Qué significaría una elección, si Aristide no contaba con poder real para iniciar las transformaciones sociales? Este debate no era tanto acerca de si tomar el poder por la vía de las armas; aunque algunos pocos pensaron que era una alternativa real, dada por el ejército y los remanentes de los asesinos *tonton macoutes*, con otra apariencia.

[22] Cfr. Alex Dupuy, *The Prophet and Power* (*El profeta y el poder*), Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 2007.

[23] A. Dupuy, *op. cit.*, p. 57.

Lo que desechaban estas importantes dudas era el carácter totalmente efusivo de los haitianos en su apoyo a Aristide, quien ganó decididamente con 67% de los votos. Debido a que Aristide había aprovechado la ola de un movimiento masivo, organización que llevaría el nombre de *Lavalas* (el diluvio) —cientos de miles de haitianos participaron en la inauguración—, él se sintió animado para empezar a tratar de transformar el gobierno. Retiró una serie de altos mandos del ejército, redujo el precio de los alimentos, modestamente aumentó el salario mínimo, implementó un programa de alfabetización, y comenzó a tomar medidas para redistribuir las tierras sin cultivar. Con apenas un programa socialista radical, dio escasos pasos para comenzar a cambiar el estado de las masas haitianas de una vida en la miseria, a una vida en la pobreza.

Incluso así, estas medidas fueron inaceptables para las elites gobernantes de Haití y para el ejército que había sido derrocado con la elección de Aristide. A tan sólo ocho meses de su elección presidencial, un golpe militar lo obligó a salir e irse al exilio. Un reino de terror se instituyó contra sus partidarios de *Lavalas*.

No vamos a dar seguimiento aquí a todos los compromisos y manipulaciones que permitieron que Aristide regresara a la presidencia. Baste decir que el regreso de Aristide *no* fue a través de un movimiento de masas, sino a través de la imposición de control de Estados Unidos, e incluso su segunda elección en 2000, de nuevo seguida por un golpe de Estado tres años más tarde, significa que todo lo hecho, que la relación fundamental entre Aristide y el movimiento creador de masas, de las masas haitianas, fue irreparablemente dañado, sobre todo porque el movimiento popular haitiano estaba sujeto a una terrible destrucción. Igualmente, la segunda presidencia de Aristide estuvo envuelta en terribles compromisos impuestos por Estados Unidos y, a veces aceptados por el propio Aristide. La descomposición del movimiento popular no fue el único resultado de un terror mortal de la élite y sus tropas, sino también se debió a la connivencia de Estados Unidos, que carga una gran responsabilidad en los terribles golpes que el movimiento popular de Haití sufrió en fechas posteriores a 1991. Patrick Elie, un miembro del gobierno de Aristide, en 1991 señaló que:

> Aristide llegó al poder demasiado pronto y demasiado rápido. No estábamos listos. Llegamos al poder mediante un golpe de pueblo (*coup de peuple*), la movilización de la gente era lo suficientemente fuerte como para llevarnos al poder, pero no lo suficientemente fuerte como para mantenernos allí.[24]

[24] Citado por Peter Hallward en *Damning the Flood. Haiti, Aristide, and the Politics of Containment*, Londres, Verso, 2007.

Que uno esté de acuerdo con esta afirmación o no, lo que queda claro es que la relación de un líder carismático con el movimiento creativo desde abajo, no es suficiente para transformar la sociedad haitiana en tan terribles condiciones represivas.

La organización revolucionaria, en este caso los *Lavalas*, vino tardíamente a desarrollarse, sin duda debido a las extremas condiciones de la represión. Más tarde, a ella se unieron los oportunistas, y poco después experimentó profundas divisiones en su interior. Aristide, en su relación con las masas haitianas, fue un poderoso defensor y portavoz de la acción directa. Al mismo tiempo, él no trató de desarrollar una base teórica para la liberación de Haití en sus intercambios con el movimiento de masas. En sus sermones y presentaciones, optó por exponer una lectura concreta de la teología de la liberación, que llamó a la acción. Pero Aristide no desarrolló la unidad de la teoría y la práctica que podría haber sido capaz de ir más allá del momento inmediato y proporcionar una base teórica para continuar el movimiento en una nueva forma.[25]

IV. EPÍLOGO: POSTERIOR AL TERREMOTO DEL 12 DE ENERO DE 2012

A continuación reproduzco mi ensayo escrito después del terremoto del 12 de enero.

EL SIGNIFICADO DE HAITÍ: TRAGEDIA, HISTORIA, CULTURA Y FILOSOFÍA

La profundidad de la tragedia haitiana parece ilimitada. Es imposible obtener una cifra exacta de los muertos, pero sin duda está muy por encima de las 100 mil personas. Decenas y decenas de miles de heridos, muchos apenas sin tratamiento, otros tratados tan tarde que la amputación de los miembros infectados fue el único tratamiento posible. Ellos murieron y resultaron heridos cuando decenas de miles de viviendas en barrios marginales de Port-au-Prince se derrumbaron, no sólo por la fuerza del terremoto, sino también por la realidad de la pobreza devastadora de Haití.

[25] En otro lugar he escrito sobre el poder y las limitaciones de la expresión teórica de la teología de la liberación, para hacerle frente a la realidad no libre de América Latina. Se puede consultar "La inmersión incompleta de la teología de la liberación en el humanismo de Marx", capítulo 5 de *El concepto del otro en la liberación latinoamericana.*

La vulnerabilidad ante los desastres naturales es casi consecuencia directa de la pobreza. "Los impactos no son naturales, ni hay una mano divina o la mala suerte", señaló Debarti Guha Sapir, director del Centro para la Investigación sobre la Epidemiología de los Desastres de la Organización Mundial de la Salud. "La gente también va a morir ahora por la falta de atención médica continuada. En otras palabras, aquellos que sobrevivieron al terremoto no podrán sobrevivir por mucho tiempo debido a la falta de una atención médica adecuada".

La devastadora pobreza de Haití es la razón principal para la escasa construcción de viviendas. Las personas que viven con un promedio de dos dólares diarios no podrán permitirse el lujo de construir algo que pueda resistir terremotos y huracanes. El cemento es caro y muchas veces es mezclado con una excesiva cantidad de arena para hacerlo de bajo costo y el acero de refuerzo apenas es utilizado. La madera no se utiliza en la mayoría de las construcciones debido a la gran deforestación, ya que los haitianos han talado los bosques para hacer carbón y cocinar. El desastre medioambiental que significa Haití se ha creado durante décadas.

A su vez la pobreza no es un hecho de cosecha propia de Haití, sino una condición impuesta, provocada por la complicidad o la indiferencia de decenas de países ante las deplorables condiciones de vida y de trabajo (o a la falta de oportunidades de trabajo) que las masas de haitianos enfrentan cada día de sus vidas.

Es un homenaje a la gran mayoría de los haitianos que, a diferencia de las historias de terror y de saqueos y violencia potencial, el terremoto trajo a su capacidad de resistencia, de dignidad y a su simple humanidad. Inmediatamente después de las consecuencias, actuaron con rapidez para salvarse unos a otros de los escombros y derrumbes, intentando llevar a los heridos a donde pudieran ser atendidos. En los días que siguieron, los haitianos combatieron el hambre, no por el acaparamiento, sino por compartir en comunidad los alimentos que pueden obtener.

No es casual. Los haitianos son un pueblo orgulloso. Han soportado mucho, no sólo en este momento reciente, sino durante décadas: devastaciones naturales y humanas, ecológicas provocadas por el hombre, represiones dictatoriales, ocupaciones militares imperialistas, explotación neoliberal, así como abandono. Ellos han resistido a la ocupación extranjera y han derrocado a oligarquías nativas. Esa resistencia, la rebelión, y, de hecho, la revolución empezó ya hace siglos atrás.

Anterior a la división de la isla La Española, en Haití y la República Dominicana, fue "descubierta" por Cristóbal Colón en 1492, y poseída por España. Los tainos, la población indígena, fueron puestos a trabajar en las

minas de oro, y se extinguieron en su mayoría debido a los malos tratos, la desnutrición y la falta de inmunidad a las enfermedades europeas.

Los españoles comenzaron a importar africanos como esclavos en 1517. A finales del siglo XVII, la isla fue dividida entre Francia y España, y Francia se adueñó de la tercera parte más occidental, dándole por nombre Saint-Domingue. En 1790, Saint-Domingue era la colonia más rica del hemisferio occidental. Medio millón de esclavos africanos trabajaban en sus plantaciones, suministrando a Europa grandes cantidades de azúcar y café. Así de brutales fueron las condiciones que decenas de miles de africanos tenían que ser importados continuamente para reemplazar a los esclavos que eran aniquilados.

La brutalidad de las condiciones, la creatividad de los esclavos de origen africano, y los vientos de la Revolución francesa "conspiraron" con el inicio de una masiva revuelta de esclavos sucedida en 1791:

> En un conflicto de décadas de enorme complejidad, estos soldados-esclavos africanos, bajo el mando de líderes legendarios como Toussaint Louverture y Jean-Jacques Dessalines, vencieron a tres ejércitos occidentales, entre ellos a la superpotencia imparable del día, la Francia napoleónica. En una guerra cada vez más salvaje —"¡Quemar las casas! ¡Cortar cabezas!" era el lema de Dessalines— los esclavos asesinaron a sus amos blancos, o los expulsaron de la isla.
>
> El 1 de enero de 1804, cuando Dessalines creó la bandera haitiana rasgando la mitad blanca de la bandera tricolor francesa, logró lo que ni siquiera Spartacus pudo hacer: permitió el triunfo de la única rebelión de esclavos que ha tenido éxito en la historia. Haití se convirtió en la primera república negra independiente del mundo y el segundo país independiente en el hemisferio occidental.[26]

Si los vientos de la Revolución francesa alcanzaron el Caribe, el gran temor de los gobernantes y los propietarios de las plantaciones en Estados Unidos era que los vientos de la Revolución haitiana alcanzaran a los trabajadores esclavos negros de los estados del sur. Así pues, y no es casual que Estados Unidos, bajo la presidencia de Thomas Jefferson, titular de esclavos y autor de la Declaración de Independencia, se negara a reconocer a Haití (nombre de la nación) como un estado legítimo. Sería, en medio de la Guerra Civil que aboliría la esclavitud, antes de Lincoln, que se reconociera a Haití.

Sin embargo, fue G.W.F. Hegel quien reconociera *filosóficamente* la sublevación/revolución de esclavos en Haití. En la primera mitad de la primera

[26] Cfr. Mark Danner, "To Heal Haiti, Look to History, Not Nature", en *The New York Times*, 21 de enero de 2010.

década del nuevo siglo, se encontraba trabajando en su primera obra monumental, la *Fenomenología del espíritu* (1807), precedida por el conflicto de Haití. Una de sus secciones cruciales fue la de señorío y servidumbre, la lucha por el reconocimiento, o la dialéctica amo-esclavo. Hegel escribió sobre cómo inicialmente el amo era "el poder que domina la existencia", manteniendo al esclavo subordinado. Sin embargo, en el trabajo, "en la configuración de la cosa, la propia existencia [del esclavo] llega a sentirse de manera explícita como su propio ser". "El esclavo se da cuenta, a través de este nuevo descubrimiento de sí mismo, de tener y de ser una 'conciencia de sí'". Hegel escribió de dos conciencias de sí, la del amo y del esclavo, de dos mundos que se convierten en lucha de vida o muerte. El riesgo de la vida tomada para destruir a la otra es la "actividad propia", porque "es únicamente arriesgando la vida que se obtiene la libertad".

Cuando en el pasado los historiadores de Hegel se preguntaron ¿cuál era la fuente de esta dialéctica amo-esclavo?, vieron las fuentes filosóficas en la filosofía griega, o como una construcción abstracta sin antecedentes históricos. Sin embargo, recientemente, el trabajo de Susan Buck-Morss, ha arrojado una luz importante sobre sus orígenes dentro de la contemporaneidad de la Revolución haitiana y los escritos de Hegel en la *Fenomenología*:

> Nadie se ha atrevido a sugerir que la idea de la dialéctica del señorío y la servidumbre se le ocurrió a Hegel en Jena durante los años 1803 al 1805 a partir de la lectura de diarios y revistas. Y aun, este mismo Hegel, en este mismo periodo de Jena durante el cual se concibió la dialéctica amo-esclavo, hizo la siguiente anotación: "Leer el periódico a la mañana es una suerte de oración laica matutina. Se orienta la actitud de uno frente al mundo y hacia Dios (en un caso), o hacia lo que es el mundo (en el otro). La primera da la misma seguridad que la segunda, de saber dónde se encuentra uno.[27]

Buck-Morss documenta cómo la noticia de la Revolución apareció en los periódicos franceses y alemanes y las revistas de la época, de la que Hegel estaba enterado sin dudas. Este entrelazamiento de Haití y de Hegel, un asunto sin examinar, puede llevarnos a profundizar en la relación de luchas por la libertad y el pensamiento dialéctico. El pueblo de Haití no sólo entró determinantemente en la historia de la revolución a inicios del siglo XIX, sin embargo entró en la dialéctica revolucionaria de la negatividad de Hegel.

[27] Susan Buck-Morss, "Hegel y Haití", *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 4, verano, 2000, pp. 821-865. Véase su *Hegel, Haiti and Universal History* [*Hegel, Haití y la historia universal*], Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, donde también ha estudiado la cuestión de la escritura, o en su no escritura, la historia como historia universal. Hay traducción de la revista *Casa de las Américas*, La Habana, 2005.

Las consecuencias de esta segunda revolución en el Nuevo Mundo fueron a la vez profundas y contradictorias. No sólo Estados Unidos se niega a reconocer a la nueva nación, sino que Francia intentó invadir Haití dos veces. Esta amenaza terminó solamente cuando Francia le exigió y obtuvo la reparación —los pagos— por la pérdida de territorio, de sus propiedades (los esclavos), y por el comercio de esclavos. Bajo la amenaza de invasión y bloqueo, Haití fue obligado a pagarle a Francia, durante muchas décadas, cuestión que en gran medida paralizó cualquier posibilidad de desarrollo económico.

La nueva nación haitiana tuvo una relación importante con lo que devendría en las guerras de independencia en América Latina. Simón Bolívar fue el primero que recibe refugio, y luego ayuda financiera y militar para su lucha por la liberación de Venezuela, bajo la condición de que pusiera en libertad a los esclavos que encontrara en su campaña militar por la independencia sudamericana.

Sin embargo, en Haití surgió una nueva forma de explotación:

> Los esclavos se habían convertido en soldados de una revolución victoriosa, y los que sobrevivieron exigieron como recompensa una parte de la rica tierra en la que habían trabajado y sufrido. Poco después de la independencia la mayoría de las grandes plantaciones fueron divididas, entregadas a los antiguos esclavos, haciendo de Haití un país de pequeños propietarios, en el cual el campo permaneció aislado, y el lenguaje, la religión y la cultura, en gran parte africana.
>
> Incapaces de sustituir a los blancos en sus mansiones de las plantaciones, la nueva elite de Haití fue de la propiedad de la tierra a la lucha por el control de la única institución que podía imponer impuestos a sus productos: el gobierno. Mientras los esclavos liberados trabajaban en sus pequeñas parcelas, los poderosos extraían los frutos de su trabajo por medio de los impuestos.[28]

En el siglo XX, Haití fue objeto de una serie de invasiones y ocupaciones. En la primera mitad del siglo la más destacada fue la ocupación militar de Estados Unidos desde 1915 hasta 1934. Su retiro no significó el fin del dominio estadounidense, sino su presencia en una forma diferente, en particular su apoyo a la dictadura de los Duvalier, padre primero y luego el hijo.

Sólo en los años ochenta y noventa, un fuerte movimiento por la autodeterminación arraigó el liderazgo de un ex sacerdote, Jean-Bertrand Aristide, quien hablaba y practicaba la teología de la liberación. En 1991 ganó la presidencia, logrando más de dos tercios de los votos, en la única elección

[28] Danner, *op. cit.*

libre y democrática en la historia de Haití. Este movimiento, principalmente de los pobres de Haití, se conoció como *Lavalas* (la inundación o el torrente). Tanto para las familias ricas que controlan gran parte de la riqueza dentro de Haití y Estados Unidos, una presidencia de Aristide y el poderoso movimiento desde abajo que él representaba y conducía, se volvió intolerable. Por lo tanto, no fue ninguna sorpresa el derrocamiento de Aristide y los ataques asesinos llevados a cabo contra los miembros de *Lavalas* y sus simpatizantes.

No es necesario realizar un seguimiento de acuerdos ocultos y las maniobras, las bandas criminales y las calamidades terribles que caracterizaron el resto de la década de 1990 y la primera década del siglo XXI. Ello se tradujo en terribles golpes contra el movimiento del pueblo por decidir su propio destino. En el límite de la destrucción de la auténtica autodeterminación, ha habido solapamiento y, a veces imposición sobre los pobres de Haití, de un número increíble de organizaciones de "ayuda", organizaciones humanitarias, religiosas, ecológicas, médicas, de las Naciones Unidas, todas con sus diferentes agendas "para ayudar" a los haitianos. Estas ayudas se iniciaron ya en la dictadura de Duvalier y llegaron a ser un número casi inexplicable en el periodo más reciente. Con seguridad obtendrán mayor altura en este mundo posterremoto. El fotógrafo Daniel Morel, nacido en Haití, al llegar a este escenario de la ayuda en los primeros días después del terremoto, dijo:

> Desde el primer día del terremoto, lo tengo todo. Estoy en la calle que abarca lo que otros no cubren. Estoy cubriendo el pueblo. Quiero que su voz saliera. La ayuda masiva viene todos los días. Un avión de carga grande aterriza cada 15 minutos en el aeropuerto. ¿Qué le pasó a esa ayuda? ¿Por qué la gente todavía tiene que comprar su propia receta en el hospital? Ésa es la pregunta que me hago yo y el mundo [...] Están jugando con la gente de aquí. CNN está jugando con la gente [...] Están haciendo aquí el negocio del espectáculo [...] Quiero decirles: dejen de jugar con mi gente. ¡Dejen de jugar con mi gente! Si quieren ayudar, ayuden. No vengan aquí al mundo del espectáculo [...] Están jugando de nuevo con el pueblo haitiano [...] La prensa está jugando con ellos. El gobierno está jugando con ellos. La ONU está jugando con ellos. Ésa es la razón por la que no estoy muy entusiasmado cuando hablan de la reconstrucción de Haití.[29]

Es contra esta arremetida —económica, militar, humanitaria— que necesitamos volver a centrarnos en el pueblo de Haití, en su larga historia de resistencia y rebelión, y en lo que va a hacer ahora. Su futuro dependerá, en gran medida, por su pasado, como su historia, su cultura, con sus raíces en África

[29] Daniel Morel, *The New York Times*, 27 de enero de 2010.

y su forma permanente de la resistencia y rebelión. En la Revolución de Haití, dice Danner, "la mayoría de ese medio millón de negros había nacido en África, hablaba lenguas africanas, adoraban dioses de África". Incluso cuando, en los siglos siguientes, algunas de las tradiciones originales han desaparecido, los nuevos modos de resistencia que aparecen, se afianzan en el desarrollo cultural actual del pueblo haitiano: la religión de su propia creación y no la de sus opresores, el lenguaje, no el de los ocupantes, ya sea francés o de habla Inglés, sino *creole*, en relación con el francés, pero distinto para los haitianos.

La pregunta es: ¿con la destrucción sin precedentes por el terremoto, junto con la enorme afluencia de la ayuda necesaria, pero controlada por el exterior o por las elites de poder dentro, ¿qué pasará?, ¿cuál es el futuro de la cultura de Haití?; ¿la resistencia creativa, la autodeterminación del pueblo haitiano?

Maggie Steber, quien ha trabajado en proyectos en Haití, fotografiando y documentando sus vidas y sus penurias por más de 20 años, escribió un breve ensayo en el periodo inmediatamente posterior al terremoto, llamado "Una cultura también bajo riesgo":

> Port-au-Prince. Diez días después del terremoto. ¿Por dónde empezar y qué decir? [...] Devastado por la pérdida de su gente y de sus lugares, Haití se encuentra al borde de perder algo más valioso —tan audaz como suena todo esto en medio de la muerte— porque es trascendente. *Haití está al perder su cultura.* La cultura describe a un pueblo más que nada. Se deriva de la historia. Es el pegamento que mantiene una nación en conjunto cuando todo lo demás falla. Pero ahora también, se puede perder, bajo los esfuerzos bien intencionados de la reconstrucción por la comunidad internacional. En Haití, la cultura es algo efímero que flota justo por encima de la batalla por la vida cotidiana. En ella se inserta una identidad con los ancestros que debe ser respetada, una historia marcada por la violencia inimaginable y una resonante victoria sobre la esclavitud, un personaje que puede parecer excéntrico en otros lugares, pero funciona muy bien aquí, una tradición de arte increíble y una música y narración de cuentos e incluso el vudú, que —a pesar de los reclamos de los misioneros— es quizás el aspecto más importante de la vida de los campesinos y los habitantes de los tugurios [...]. Todo a mi alrededor, veo una gran pérdida. Y los haitianos lo ven, también. Los haitianos tienen su cultura, y nada más. Si el mundo va a la reconstrucción de Haití, los haitianos deben tener voz y voto. Y no sólo la burguesía, que lo más probable es que desee ver a Port-au-Prince convertida en una ciudad moderna sin rostro.[30]

[30] Maggie Steber, *The New York Times*, 21 de enero de 2010.

La pregunta es: ¿quién decide en Haití por la cultura, la vida y el trabajo del pueblo haitiano, por la nación haitiana? Que Haití necesita una gran cantidad de ayuda es innegable. Pero la historia de la asistencia a Haití, no sólo en las últimas décadas, sino en toda su historia es brutal. La explotación, el racismo, la invasión militar y la dominación —todos traídos del exterior—, la represión, la corrupción, la explotación mayor, las bandas de asesinos creadas y manipuladas por los gobernantes dictatoriales y las elites ricas de dentro; las potencias extranjeras y los dirigentes nativos, a menudo trabajando mano a mano por cerrar las puertas a la libre determinación, al desarrollo real en términos materiales y humanos. Todo esto es la historia real y verdadera realidad de Haití.

Es hora de otra realidad, otra historia-en-el-hacer —un nuevo comienzo humano— arraigado en las propias masas de haitianos, en sus ideas y acciones. No hay otra vía posible.

31 de enero de 2010

Capítulo 5
El proceso revolucionario en Venezuela: avances, contradicciones e interrogantes

I. El paso de Hugo Chávez

Para América Latina, y más aún para Venezuela, la presencia de Hugo Chávez a finales del siglo XX y principios del XXI, significó un momento relevante. En tiempos en que Estados Unidos reforzaba (y continúa haciéndolo) la dominación como única potencia mundial, el antimperialismo de Chávez —sobre todo su ayuda a un número de países de América Latina, su creación de una alternativa regional ante la dominación neoliberal— fue un esfuerzo importante en la búsqueda de una alternativa a la hegemonía de Estados Unidos. En Venezuela, su trabajo por redistribuir la riqueza petrolera hacia los pobres, en materia de vivienda, salud y educación, cambió la vida de millones de personas. Al mismo tiempo, tenemos que considerar las limitaciones y las contradicciones en su intento por construir el "socialismo para el siglo XXI".

El antimperialismo de Chávez se vio a menudo de modo estrecho. "El enemigo de mi enemigo es mi amigo" fue un aspecto importante de su posición, según se podía ver en su apoyo al presidente de Irán, Mahmud Ahmadineyad quien, aun siendo el representante de una postura contra Estados Unidos, activamente reprimía a su propio pueblo. Sobre esto, Chávez mantuvo un absoluto silencio.

En Venezuela, el énfasis en la *redistribución* de la riqueza, derivado del bien del petróleo provocó que el capitalismo petrolero le impusiera una camisa de fuerza económica en la construcción del "socialismo del siglo XXI". La redistribución de la riqueza, tan importante y necesaria como ella sea, no cambia el modo de producción, el cual es crucial para la construcción del socialismo. Además, el capitalismo extractivista en nombre del socialismo, a veces significó pisotear, con duras botas de trabajo, las demandas indígenas de autonomía y de no desarrollo en sus territorios.

Hay que apuntar también que el socialismo dirigido desde arriba por un solo líder, en lugar de ser construido desde abajo, pone un gran signo de interrogación sobre cómo construir un socialismo auténtico: ¿se hace desde

abajo, con la participación de las masas?; y ahora, después de la muerte de Chávez, ¿qué sucederá? Estos avances, contradicciones e interrogantes serán analizados a continuación.

II. Momentos preliminares: la adicción al petróleo y el primer periodo de gobierno de Chávez

El descubrimiento del petróleo, a inicios del siglo XX, conformó (o distorsionó) decisivamente la economía venezolana. Con la explotación y la exportación de petróleo —rápidamente convertido en la principal fuente de riqueza del país—, la producción agrícola de cacao, café, algodón, azúcar, tabaco, no fue nunca más un tema central de la acumulación. Ni la elite terrateniente, ni la elite empresarial fueron dominantes, ya que tampoco la dependencia de la agroexportación, o el desarrollo de las industrias nacionales fueron puntos de interés económico. La adicción a la renta petrolera significó el abandono del campo y una intensa labor de urbanización. La importación de bienes tuvo su precedente y Venezuela se convirtió en un país dependiente en la producción de alimentos.

En un principio, el control de la riqueza estuvo en manos de las compañías petroleras extranjeras. Cuando el petróleo fue nacionalizado, a mediados de la década de 1970, pasó a ser propiedad del Estado y, como señalara Gregory Wilpert, "el verdadero centro de poder de Venezuela se basó en el propio Estado".[1] Los tiempos de auge y caída se sucedieron uno tras otro, siempre ligados al precio del petróleo. Desde finales de los años cincuenta hasta finales de los años setenta, el Estado venezolano y sectores de la población se beneficiaron de los precios relativamente altos del crudo. Sin embargo, esa situación cambió en las dos últimas décadas del siglo XX:

> El ingreso real per cápita sufrió una caída masiva y constante durante un periodo de 20 años, de 1979 a 1999, disminuyendo hasta en 27% en este periodo. Ninguna otra economía en América del Sur experimentó una caída tan dramática. Junto a este descenso, la pobreza aumentó de 17% en 1980, a 65% en 1996.[2]

Bajo esta embestida económico-social de la década de los ochenta, el pacto de Punto Fijo, un acuerdo de 1958 entre los principales partidos políticos burgueses para compartir el poder y excluir a otros, comenzó a deshacerse.

[1] Gregory Wilpert, *Changing Venezuela by Taking Power*, Londres, Verso, 2007, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 13.

En febrero de 1988, el Estado bajo Carlos Andrés Pérez brutalmente reprimió el Caracazo, una protesta masiva realizada en la capital del país en contra de la imposición de la crisis económica neoliberal, que dejó un saldo de cientos de muertos.

Chávez, quien se unió al ejército a una temprana edad, observó esta desintegración del Estado y de sus instituciones. En 1983, con otros miembros de las fuerzas armadas, había fundado el Ejército Bolivariano Revolucionario. Tres años después del Caracazo, Chávez y sus compañeros iniciaron una rebelión militar contra Pérez. Su fallido intento confinó a Chávez en prisión, y también significó la captación de apoyo y reconocimiento de sus esfuerzos, principalmente entre los pobres de Venezuela. Puesto en libertad en 1994, Chávez se encaminó hacia la organización política y en diciembre de 1998 fue elegido presidente con más de 50% de los votos, incluido el apoyo de gran parte de la izquierda.

El primer periodo de la presidencia de Chávez se caracterizó por una agenda antineoliberal, no así anticapitalista.[3] En la oferta electoral de Chávez, denominada *Una revolución democrática: la propuesta de Hugo Chávez para transformar Venezuela*[4] se repite este carácter mixto de la economía. Aunque se critica el rumbo que ha tenido la economía venezolana, no se cuestiona el capitalismo como sistema. Se encuentra, sin embargo, la búsqueda de un modelo de economía "humanista, autogestionario y competitivo", que es resumido en la frase "tanto mercado como sea posible y tanto Estado como sea necesario". Significativamente, en el ámbito político el documento resalta la necesidad de transformar el marco político-jurídico existente vía el Proceso Constituyente para "dar paso a una auténtica democracia participativa".[5]

Los cambios económicos se iniciaron con la creación de la Asamblea Constituyente y la posterior ratificación de una nueva Constitución (diciembre de 1999), con su inciso sobre una democracia "participativa y protagónica". Sin embargo, en los primeros años, estos cambios fueron limitados. "La libertad económica" y la propiedad privada estaban garantizados. El Estado controlaría las actividades petroleras y sería responsable del desarrollo de la agricultura sostenible y de la seguridad alimentaria. Había conciencia de la necesidad de romper con la dependencia total de una economía basada en el petróleo. Sin embargo, la solución fue vista, *no* en la ruptura con la dependen-

[3] Cfr. Edgardo Lander y Pablo Navarrete, "La política económica de la izquierda latinoamericana en el gobierno: Venezuela", en <http://www.tni.org/es/briefing/la-pol%C3%ADtica-econ%C3%B3mica-de-la-izquierda-latinoamericana-en-el-gobierno-venezuela>.

[4] H. Chávez, 1998.

[5] Lander y Navarrete, *op. cit.*

cia de la exportación, sino en el Estado que proporciona estímulos para el *desarrollo de una economía de exportación en sectores adicionales de la economía*. Las limitaciones de estos planes para la reorientación de la economía se podían ver en su asignación, como lo señalaron Lander y Navarrete, de "un papel menor a las actividades cooperativas y de autogestión". Un "capital democratizador", en oposición a cualquier desafío a la función de capital, fue el punto de vista presentado.

No es que el gobierno de Chávez no deseara tener una política socioeconómica que comenzara a cambiar las condiciones de pobreza extrema. Sin embargo, en un principio sería el plan de gobierno militar desde arriba:

> El primer programa social importante del gobierno de Chávez fue el Plan Bolívar 2000 (1999-2001), un programa de emergencia civil-militar para: reparar la infraestructura pública en los barrios, las escuelas, las clínicas y los hospitales; proporcionar atención médica; reparación y construcción de viviendas, además de distribuir alimentos a las zonas más remotas del país [...] En los primeros años de gobierno hubo un importante aumento tanto del gasto público como del gasto social. El gasto público como porcentaje del PIB pasó de 23.7% en 1998 a 31.6 % en el año 2001, un aumento de 33.3 por ciento.[6]

Estos esfuerzos iniciales no fueron tan importantes como las 49 leyes habilitantes de noviembre de 2001, con las que se creó un marco jurídico para aplicar la nueva Constitución y, por lo tanto, enfrentar la dirección neoliberal de la economía venezolana. La más importante de estas leyes fue la Ley General de Hidrocarburos, que aumentó las regalías que pagaban las empresas petroleras extranjeras al Estado. Los enfrentamientos posteriores se produjeron tanto contra la compañía petrolera estatal venezolana como contra las compañías extranjeras. A pesar de que los recursos petroleros habían sido nacionalizados hacía ya más de dos décadas, la empresa estatal que desarrolló la industria del petróleo, PDVSA, era ya más que un Estado dentro del Estado. Tenía sus propias reglas, su propio control de los ingresos del petróleo, no en beneficio del pueblo venezolano, sino para el beneficio y desarrollo de la empresa petrolera estatal. Esto fue lo que Chávez se propuso empezar a cambiar.

Las leyes habilitantes en los hidrocarburos, la pesca —la protección de los derechos de la pesca "artesanal"— y la agricultura —que abogó por la redistribución de las tierras ociosas, más de cinco mil hectáreas— favorecieron el enfrentamiento con la clase empresarial-propietaria, que condujo al intento golpista abortado de abril de 2002, y a la fallida "huelga-sabotaje al nego-

[6] *Idem.*

cio petrolero", entre diciembre de 2002 y marzo de 2003. Sería la respuesta radical de los pobres de Venezuela a estos acontecimientos lo que crearía el marco social para ir más allá del antineoliberalismo y, por lo tanto, avanzar hacia el proceso revolucionario posterior.

III. Bajo el flagelo de la contrarrevolución se inicia un proceso revolucionario

Aunque Chávez fue ciertamente muy popular entre los pobres, por sus intentos iniciales de redistribuir la riqueza social y aliviar en parte la pobreza, fue la respuesta de las masas ante el golpe de abril de 2002, lo que reafirmó el apoyo considerable de los pobres de Caracas y lo que dio paso a la profundización del proceso social. Tras el golpe de Estado abortado, Chávez dijo:

> El 12 de abril sucedieron cosas que jamás se habían visto en el país: cientos de miles de venezolanos desarmados, muchos de ellos sin dirección política, sin orientación, sin un plan preconcebido —falla nuestra— se dirigieron hacia los cuarteles realizando grandes concentraciones frente a los cuarteles o alrededor de ellos. Cantaban el Himno Nacional y hablaban a los soldados y les gritaban: "¡Soldado, consciente, busca a tu presidente!". "¡Soldado, amigo, el pueblo está contigo!". No sólo fueron al Fuerte Tiuna, sino a muchos cuarteles en distintas partes del país. ¿Por qué el pueblo se dirigió a estos cuarteles? Nunca antes había ocurrido algo así. Y no era porque yo estuviera ahí. De hecho, la masa que rodeaba al Fuerte Tiuna al tercer día, cuando ya se sabía que yo no estaba allí, era impresionante: 300 mil o más personas [...] Toda esa reacción no hubiera ocurrido sin ese contrato profundo entre el ejército y el pueblo.[7]

La devastadora huelga/sabotaje empresarial petrolera sostenida, entre diciembre de 2002 y marzo de 2003, fue derrotada, puesto que los trabajadores jubilados, contratistas extranjeros y el ejército, devolvieron la producción de petróleo a niveles casi normales. No obstante, el costo fue enorme, especialmente para los pobres, ya que las tasas de desempleo y la pobreza crecieron vertiginosamente.

Fue después de la derrota del paro petrolero, combinado con un fuerte aumento de los precios del petróleo y, por lo tanto, de la renta petrolera, que el gobierno de Chávez finalmente pudo obtener un control directo e introducir

[7] Citado en Marta Harnecker, *Hugo Chávez Frías: un hombre, un pueblo (entrevista)*, Bogotá, Desde Abajo, 2002.

una serie de "nuevos programas sociales", conocidos como "misiones", para atender las necesidades apremiantes de los pobres del país. Las primeras misiones de Chávez, iniciadas entre finales de 2003 y principios de 2004, fueron: la alfabetización (Misión Robinson); para terminar los estudios secundarios (Misión Ribas) y los estudios universitarios (Misión Sucre); la atención de salud de la comunidad (Misión Barrio Adentro), y de productos alimenticios subsidiados (Misión Mercal).[8]

La misión Barrio Adentro propuso la atención de salud primaria y de la familia en la base, con la participación de cientos de médicos cubanos. La misión Mercal fue creada para abastecer de alimentos a bajo costo a los sectores de bajos ingresos y para tratar de crear canales alternativos de comercialización y de producción. "En el ámbito agrícola, la Misión Zamora se propone la entrega de tierra a campesinos, acompañada de capacitación, asistencia técnica, mercadeo, infraestructura, servicios y financiamiento".[9] Otras misiones siguieron a estas primeras. Tales programas fueron introducidos directamente por el gobierno, unido con los militares, para evitar la burocracia que se encontraba en los niveles inferiores de la administración. Esto significaba que los programas podrían ser implementados rápidamente. Sin embargo, también significaba que la iniciativa provenía principalmente del Estado, de arriba, y no de un movimiento de masas desde abajo.

Al dividir el periodo de gobierno de Chávez en dos, Lander y Navarrete nombran el periodo de diciembre de 2001 a junio de 2003: "La batalla por el control del Estado". Al periodo posterior a la huelga, desde julio de 2003 hasta junio de 2006 (que significa la terminación de su texto), lo denominaron: "El comienzo de la ofensiva social". Y fue en este segundo periodo en el que la cuestión de la construcción del "socialismo del siglo XXI" salió a la luz.

IV. El llamado de Chávez a la construcción del "socialismo del siglo XXI". ¿Cuál es su significado? ¿Cómo se puede ir "más allá del capital"? ¿Quiénes son los sujetos sociales del cambio revolucionario? ¿Cuál es el papel del Estado, de los sindicatos, del partido?

A finales de 2005 e inicios de 2006, Hugo Chávez declaró la intención de su Revolución bolivariana de construir el "socialismo del siglo XXI", como un proyecto constitucional-electoral. Y las palabras de precaución son necesarias

[8] Cfr. Wilpert, *op. cit.*, p. 23.
[9] Lander y Navarrete, *op. cit.*, p. 24.

aquí. La trágica historia del siglo XX nos ha demostrado que la construcción del socialismo del siglo XXI debe necesariamente ir más allá de las fronteras de un solo país. Se necesitaría de la totalidad del contexto latinoamericano como mínimo. En efecto, confrontando la naturaleza global del capitalismo, su erradicación es necesaria, es fundamental para cualquier proyecto de este tipo. Además, después de la experiencia incompleta, fracasada y convertida en su opuesto, del "socialismo" y el "comunismo" en el siglo XX, el *significado* del socialismo del siglo XXI no puede quedarse como una categoría sin examinar.[10]

Podemos comenzar el sondeo del socialismo del siglo XXI a través de los lentes del proceso revolucionario de Venezuela, centrándonos en los desafíos planteados por tres factores fundamentales:

1. Una materia prima esencial del capitalismo, el petróleo, está en el centro del proyecto de construcción del socialismo del siglo XXI en la Venezuela de Chávez. Éste es tanto un significativo recurso —la riqueza petrolera del país se está invirtiendo en importantes programas sociales— como el más grave peligro o contradicción de tal proyecto. ¿Cómo uno se puede mover más allá del capital cuando la economía venezolana es, casi en su totalidad, dependiente de este producto?
2. Venezuela enfrenta la presencia *parcial* de dos temas sociales cruciales para el proceso revolucionario debido a la distorsionada economía petrolera de la última mitad del siglo XX:

   i) La importante renta petrolera significaba que era más barato importar alimentos que apoyar y desarrollar una base de trabajadores campesinos agricultores. El campesinado fue empujado fuera de la tierra hacia las ciudades. Ningún grupo importante de trabajadores/campesinos agrícolas sobrevivió para garantizar la seguridad alimentaria.
   ii) Lo que era cierto con los alimentos lo era también para el caso de los productos manufacturados. No hubo un desarrollo sustancial de la clase obrera venezolana, tal y como la manufacturación y la producción industrial, no tenía prioridad en la economía. Era más barato importar bienes, que desarrollar una base fabril manufacturera. Por lo tanto hay falta de un proletariado sustancial. ¿Cómo

[10] Se volverá a estas cuestiones en la sección final de este capítulo, y con más detalle en los capítulos finales de este estudio.

construir el socialismo frente a la falta de una base proletaria y campesina sustancial? ¿Quiénes son los sujetos de la transformación social revolucionaria?

3. Una estructura de clases sociales —del Estado y de su líder, sin hablar de la burocracia— se puso a la cabeza de este proyecto. ¿Esto abre la puerta a la puesta en marcha de las transformaciones sociales, o sólo conduce al estatismo, al capitalismo de Estado? Dentro de Venezuela éste es un debate complejo y controvertido.

Al enfocarnos en estos tres factores hay que tener en cuenta dos puntos de partida cruciales en el estudio de la Venezuela de hoy:

i) Hay masas en movimiento, tal vez no proletarias y campesinas en el sentido clásico, pero sí esenciales para el momento actual de Venezuela. Una y otra vez ellas han demostrado su deseo de defender y participar en el proceso de transformación social, de resistir a las ataduras neoliberales, de libre mercado, e ir más allá del capitalismo de hoy en día en Venezuela y hacia un futuro humano y emancipador.
ii) Existe el poder de las ideas revolucionarias que hay que aprovechar y, por lo tanto la necesidad urgente de profundizarlas y concretarlas, para enfrentar la realidad contradictoria que significa la Venezuela de hoy.

Estas dos *subjetividades* —los seres humanos revolucionarios y las ideas emancipatorias: el poder de la negación— se encuentran profundamente interrelacionadas. En palabras de Marx: "No basta con que el pensamiento luche por la realización; la realidad en sí debe orientarse hacia la reflexión [...] La teoría se convierte en una fuerza material cuando de ella se apoderan las masas".[11] Estas dos subjetividades son fundamentales para nuestro texto.

A. El petróleo como mercancía

En el momento actual no puede existir duda alguna sobre la dependencia de Venezuela del petróleo. A diferencia de las difíciles condiciones de subdesarrollo económico que enfrentan, por ejemplo, Cuba y Nicaragua en sus pro-

[11] K. Marx, "Introducción", en *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, París, 1844.

cesos revolucionarios, la posesión de Venezuela de *la* mercancía capitalista de los siglos XX y XXI ha significado un cierto margen de maniobra para su proceso revolucionario. En el periodo transcurrido desde que Chávez fue elegido por primera vez, se han dado pasos importantes en la toma de control del gobierno sobre el petróleo y los ingresos de la compañía estatal de "uso privado" de petróleo, muchos de los cuales fuera del país se han utilizado en la compra de estaciones de servicio, etc. Chávez, sobre todo después de la huelga/sabotaje petrolero, fue capaz de tomar el control de los ingresos petroleros, y concentrarse en una redistribución del dinero para una amplia gama de programas sociales. Ha habido un cambio importante en las ganancias del petróleo dirigidas hacia los pobres de Venezuela.

Sin embargo, una redistribución de la riqueza no significa por sí misma la construcción del socialismo. A lo sumo, esto puede abrir puertas para los cambios sociales fundamentales. Además, como hemos señalado antes, el capitalismo impuesto durante más de 50 años de ser Venezuela dependiente del petróleo, ha impedido el desarrollo de las mismas fuerzas proletarias y campesinas que podrían catalizar la transformación social necesaria hacia el socialismo. Si en un mismo tiempo el petróleo, como producto básico, ha distorsionado históricamente el desarrollo de fuerzas entre las clases fundamentales, y en la actualidad está permitiendo un momento *temporal* de libre control directo de la economía imperialista, entonces, ¿cómo Venezuela puede seguir adelante con la construcción de una sociedad socialista? Una reclamación es que ello se debe hacer a través de la intervención de un "Estado progresista" que haga cambiar a Venezuela por medio de la toma del poder.

B. El Estado venezolano

Los airados debates se han referido a la naturaleza y el papel del Estado en Venezuela y también a nivel mundial. Contrariamente a la idea de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Holloway, 2002) se llega a *Changing Venezuela by taking power* (Wilpert, 2007). Éstos no son simplemente títulos de los libros, sino conceptos diferentes de la transformación social.

Debemos tener en cuenta otra diferencia de Venezuela con el proceso social de Cuba y, en cierta medida, con Nicaragua (iniciados, respectivamente, en 1959 y 1979). La Revolución cubana destruyó el viejo poder estatal y erradicó su base económica capitalista privada. La Revolución en Nicaragua derrocó el poder político de los Somoza, sin erradicar significativamente su base económica. El cambio en Venezuela no significó la destrucción por medio de la lucha armada del viejo Estado, sino que comenzó con un cambio en el liderazgo por medio de una elección. El proceso, entonces, se orientó hacia

la redacción de una nueva Constitución con el propósito de transformar el Estado mediante cambios en la ley en lugar de hacerlo a través de las armas. No procederemos a hacer un repaso de las actividades realizadas para redactar y poner en práctica la nueva Constitución; más bien, nos cuestionamos ¿cuál es la naturaleza actual del Estado de Venezuela, especialmente en relación con su intento por iniciar una transformación económica?

Para hacer frente a esta pregunta debemos primeramente volver a Marx, a su *Crítica del Programa de Gotha* (1875); al desarrollo por Marx de la propuesta de Lassalle de crear cooperativas con la ayuda estatal como modo de construir el socialismo en Alemania en la década de 1870. Si citamos el *Programa de Gotha*, leemos:

> Para *preparar el camino a la solución del problema social*, el Partido Obrero Alemán exige que se creen cooperativas de producción, *con la ayuda del Estado bajo el control democrático del pueblo trabajador*. En la industria y en la agricultura, las cooperativas de producción deberán crearse en proporciones tales, *que de ellas surja la organización socialista de todo el trabajo*.[12]

Marx hizo una crítica mordaz y dijo:

> La "organización socialista de todo el trabajo" no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que "surge" de "la ayuda del Estado", ayuda que el Estado presta a las cooperativas de producción "*creadas*" por *él* y no por los obreros. ¡Es digno de la fantasía de Lassalle eso de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril!

Marx fue muy claro: lo determinante no es la ayuda estatal desde arriba, sino el proceso revolucionario de transformación de la sociedad desde abajo. No es el Estado, sino son los trabajadores, los que toman la iniciativa de formar cooperativas de producción.

Por supuesto, no hay una relación directa entre el Estado prusiano de 1875 y el Estado venezolano en la primera década del siglo XXI. En la última década, Venezuela ha experimentado importantes cambios sociales, con la participación masiva, y no sólo con un programa prescriptivo. Sin embargo, la fuerte advertencia de Marx acerca del lugar donde se origina la transformación social, y las fuerzas humanas que llevan adelante esta transformación, tiene mucho que decirle a estos debates que se producen en Venezuela, en

[12] K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, parte III. Hay varias traducciones al español. Véase en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm#i>.

relación con los cambios provenientes de abajo (desde abajo) por medio de las masas y de los iniciados de arriba (desde arriba), de parte del Estado y de su líder. Por supuesto, que esto no es una cuestión de si esto o lo otro, sino que es la relación entre el movimiento desde abajo y "su Estado", y si, o cómo, un Estado podría convertirse, o incluso ser, un Estado de masas. ¿Se puede tener un proceso revolucionario que sea tanto desde abajo como desde arriba? ¿Qué sería? ¿Qué ideas emancipadoras permitirían que dicho proceso fuese fructífero?

Gran parte de las iniciativas para formar cooperativas de productores, con cogestión en las empresas, ha provenido de parte del Estado. La pregunta sigue siendo: ¿hasta qué punto los trabajadores venezolanos están tomando en sus propias manos nuevas formas de organización, poniéndoles a éstas su propio sello, tanto en las ideas como en la acción?

Lo que está claro es que la iniciativa estatal, por sí sola, no puede ser la respuesta. Tenemos que centrarnos en las actividades y el pensamiento de las masas, y también en los sujetos sociales de Venezuela. ¿Cómo están yendo en este nuevo Estado venezolano? ¿Qué formas de organización existen para que estos sujetos sociales expresen y realicen su voluntad?

C. Los sujetos sociales de Venezuela: ¿son proletarios, campesinos, masas de pobres urbanos? Formas de organización venezolanas para la transformación: ¿sindicatos, consejos comunales, el partido?

¿Cómo se puede construir el socialismo sin una fuerte base proletaria y campesina? El intento por construir el socialismo se centró inicialmente en la redistribución. Pero si la construcción es en una redistribución radical, en lugar de una erradicación de las relaciones sociales de producción, ¿existe en realidad una construcción socialista? Y si se quiere transformar la producción, ¿cómo se puede desarrollar una base proletaria y campesina para lograrlo?

1. El proletariado

¿Cómo la clase obrera, las masas venezolanas van a asegurar su control sobre el Estado y la sociedad?: ¿a través del partido, de los sindicatos?; ¿a través de las cooperativas de los trabajadores?; ¿a través de las fábricas de propiedad estatal?

Como hemos señalado antes, una economía petrolera ha significado la falta de una base proletaria importante; sin embargo, sin una fuerza obrera sig-

nificativa en cuestiones de la producción, para el cambio de la propia naturaleza del trabajo, es ilusorio creer que se está construyendo el socialismo. Una forma en que el Estado venezolano ha tratado de construir una nueva base proletaria es a través de la creación de cooperativas. En forma casi de invernadero, Venezuela ha visto la creación de 100 mil y más cooperativas en la última década. No obstante, esto plantea muchas preguntas, entre ellas: ¿cuántas fueron instituidas desde arriba y no desde abajo? Las cooperativas —las cuales operan en un entorno capitalista, en busca de ganancias, con los salarios de los trabajadores y las posibles bonificaciones que dependen de cómo producen (¿con mayor velocidad?, ¿horas extras?) y también en busca de mercados— ¿pueden construir el socialismo del siglo XXI? ¿O ellas convierten a los trabajadores en buscadores de beneficios para su empresa en particular?

Un observador-participante en los acontecimientos de Venezuela, Michael Lebowitz, advertía que, centrar el interés propio de los trabajadores en las empresas individuales no es, al mismo tiempo, centrarse en el interés de la clase obrera en su conjunto. Incluso enfocarse en la clase obrera en su conjunto tiene que darse con el reconocimiento de que esto tiene que abarcar a la masa de pobres venezolanos, a los trabajadores y desempleados. De hecho, la mayoría de los trabajadores en Venezuela son no-asalariados, atrapados en la economía informal. ¿Cómo la producción puede ser vista como producción para suplir las necesidades de la comunidad?

Otra forma de trabajo abarca a las empresas de propiedad estatal. Parece haber un reconocimiento en Venezuela de que las empresas de propiedad estatal, sin participación de los trabajadores en su gestión, son sólo la forma capitalista-de-Estado, del capitalismo. Sin embargo, permanece como tema de acalorados debates de qué forma lo es y en qué grado de control directo de los trabajadores. El lema que aparecía en las manifestaciones del 1 de mayo de 2005 decía: "Sin gestión compartida no hay revolución". Sin embargo, el significado de la cogestión es bastante indeterminado. Algunos anarquistas venezolanos han argumentado que, cuando nos fijamos en algunas fábricas propiedad del Estado —Alcasa, de aluminio e Invepal, de papel—, la codirección de la fábrica es un mito. Ellos objetan que los trabajadores de estas plantas en realidad no han tenido un verdadero control de sus lugares de trabajo; y que las condiciones de trabajo no son significativamente diferentes con respecto a tiempos anteriores.[13]

Otro punto de vista es el planteado por Alcides Rivero, un portavoz de la fábrica Alcasa, quien refirió una alta participación de los trabajadores en las elecciones que establecían la cogestión, pero también criticó la opinión de

[13] Cfr. *El Libertario*, Venezuela, octubre de 2007.

los sindicatos de la planta, los cuales, a su juicio, "tienen una visión monetarista", y están teniendo muy polarizadas peleas entre sí. Él habló de la "cultura" en el puesto de trabajo: "Cada puesto de trabajo tiene su propia cultura, en Alcasa había una cultura en la que los trabajadores sólo trabajaban para ganar dinero, y no tenían la visión de crear una nueva sociedad".[14] Tal vez podamos ver estos diferentes puntos de vista como la pequeña parte de un debate más amplio que tiene lugar en la Venezuela de hoy.

Cuando uno mira a cuáles son las formas de organización que tienen los trabajadores para expresar su voluntad, viene enseguida la cuestión de los sindicatos.[15] Anterior a Chávez, la dirección del sindicato apoyó a los gobiernos neoliberales de los años ochenta y noventa. La Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV) apoyó al partido socialdemócrata Acción Democrática (AD). La elección de Chávez significó el surgimiento de un nuevo caudal de activistas sindicales. Las nuevas leyes les permitieron a los trabajadores realizar referendos en su lugar de trabajo. La dirección de la CTV colaboró con las protestas de derecha contrarias al gobierno y participó en el intento de golpe de Estado de abril de 2002. Al principio, los sindicatos prorrevolución seguían alojados bajo el paraguas de la CTV. Pero, con la huelga de las gerencias que comenzaron en diciembre de 2002, en las que se hizo un intento por cerrar la empresa petrolera estatal, así como el cierre de fábricas, los trabajadores fueron a la toma del control de sus fábricas y a ayudar a romper la huelga de los patrones. Esto dio lugar a una ruptura definitiva con la CTV y a la formación de una nueva federación sindical: la Unión Nacional de Trabajadores (UNT), en abril de 2003.

La UNT rápidamente sobrepasó a la CTV en la obtención de convenios colectivos negociados de trabajo. Cabe recordar que sólo 20% de la fuerza laboral formal está organizada, y que alrededor de 47% de los trabajadores de Venezuela se encuentran actualmente en el sector informal. En su punto más alto, en la marcha del primero de mayo de 2005, alrededor de un millón participó bajo las consignas de "la gestión compartida es la revolución" y "los trabajadores venezolanos están construyendo el socialismo bolivariano".

Pero los tres años siguientes dejaron un movimiento sindical profundamente fragmentado. Hay un número de facciones dentro de la UNT, y al menos un sindicato permanece actualmente fuera de esa federación. La actitud

[14] "Informe del 30 de octubre de 2007", en Kiraz Janicke, "Without Workers Management There Can Be No Socialism" ("Sin la gestión obrera no puede haber socialismo"), en <http:// www.venezuelanalysis.com>.

[15] Algunas de las informaciones sobre los sindicatos provienen de "Venezuela's Labor Movement at the Crossroads" ("El movimiento obrero de Venezuela en la encrucijada"), 29 de abril de 2008, por Kiraz Janicke y Federico Fuentes, en <www.venezuelanalysis.com>.

de la UNT hacia el vasto sector informal de la economía ha sido, en el mejor de los casos, ambigua, dedicando poco o ningún esfuerzo, en la organización de este grupo. El movimiento sindical y el gran número de pobres de Venezuela, que de manera significativa han sido catalizadores de la revolución bolivariana, parecen habitar en dos mundos diferentes. Lebowitz habla de una "aristocracia obrera", sobre todo por el hecho de que el movimiento sindical no está organizando el sector informal.

¿Cuál es la relación de los sindicatos con el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV)?: la mayoría de los sindicatos han decidido unirse al partido.

Cuando nos preguntamos cómo los trabajadores podrán ejercer el control sobre la economía y el Estado, la respuesta es conflictiva, parcial y contradictoria. En primer lugar, parece que una parte significativa del movimiento sindical no tiene tal cuestión en su orden del día. El liderazgo reduce su perspectiva a las demandas tradicionales sindicales centradas en los salarios, y no deja espacio a sus miembros para plantearse cuestiones más amplias.

En segundo lugar, cuando los trabajadores tratan de hacerse valer frente al Estado en términos de control obrero de la gestión compartida, se descubren en franco conflicto con la burocracia estatal. Así, en la compañía de electricidad CADAFE de propiedad estatal:

> Después de una larga lucha, ganando el derecho de participación de los trabajadores en el contrato colectivo, y en el establecimiento de comités de trabajadores para que sea una realidad, la gestión se trasladó a aplastar cualquier participación real, limitándola a las decisiones sobre cuáles decoraciones de Navidad podrían llenar los pasillos y las oficinas de la administración.[16]

Este asunto de conflicto con la burocracia estatal no es una cuestión aislada, sino que se encuentra en muchas situaciones de trabajo. La burocracia estatal y el cómo superarla —incluyendo el "Estado de la Revolución bolivariana"— es una cuestión esencial, no sólo para el trabajo, sino para la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, aun cuando el Estado con su nueva Constitución se supone que debe representar y llevar a cabo a la Revolución bolivariana, sólo la acción y las demandas de las masas bolivarianas pueden romper con el dominio absoluto de la burocracia oculta bajo "verborrea revolucionaria".

Una manifestación importante del conflicto que llega hasta los trabajadores, los sindicatos y el Estado, fueron los hechos ocurridos en la planta

[16] "Venezuela's Labor Movement at the Crossroads" ("El movimiento obrero de Venezuela en la encrucijada"), en <http://venezuelanalysis.com/analysis/3398>.

siderúrgica Sidor. La planta nacionalizada había sido privatizada en 1997, antes de la elección del gobierno de Chávez. Después de una lucha de los trabajadores, la planta se volvió a nacionalizar en abril de 2008:

> Después de más de un año de lucha por un contrato colectivo de los trabajadores de Sidor, éstos se encontraron en una situación de enfrentamiento abierto, no sólo en contra de la gestión, sino también con las políticas del gobernador "chavista" local, Francisco Rangel Gómez y el ministro de Trabajo [José Ramón Rivero, un miembro de un sindicato] quien intentó imponer un referéndum sobre la última oferta salarial de la empresa. En un momento los trabajadores fueron brutalmente reprimidos con gases lacrimógenos y balas de goma por parte de la Guardia Nacional y la policía local.
>
> El ministro de trabajo también calumnió a los trabajadores de Sidor, alegando que eran "contrarrevolucionarios" y falsamente alegó que habían apoyado el paro de la patronal de diciembre de 2002, cuando de hecho, ellos se habían apoderado heroicamente del control de la planta para ayudar a romperlo. Chávez finalmente anuló a Rivero y envió al vicepresidente Ramón Carrizalez, a resolver la controversia, anunciando el 9 de abril, la decisión del gobierno de nacionalizar la planta. Una cuestión importante será lo que ocurre en Sidor: ¿el espíritu creativo de los trabajadores de Sidor en lucha se desató a través de la participación activa en la gestión de la empresa, o serán ellos relegados de nuevo sólo a la lucha por un contrato colectivo mejor, como el de los trabajadores de la electricidad anterior a ellos?[17]

En Sidor podemos ver, tanto el poder de los obreros como los profundos obstáculos en poder de los trabajadores, que caracterizan a la Venezuela de hoy.

2. El campesinado

Como señalamos con anterioridad, la Venezuela, sujeta al petróleo como mercancía básica, ha dado lugar a una economía deformada, altamente urbanizada. Sólo 12% de la población es rural, con una actividad económica en la agricultura en 1999, que representaba justamente 6.1% del PIB, el más bajo de toda América Latina. "Venezuela es el único importador neto de Latinoamérica de productos agrícolas".[18] El 75% de los alimentos de Venezuela es importado. ¿Podrá ser superado este desequilibrio extremo en la producción de alimentos y la falta de seguridad alimentaria?

Una campaña de "Vuelta al campo", bajo la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario, se inició en noviembre de 2001, dos años después de que Chávez

[17] *Idem.*
[18] Wilpert, *op. cit.*, p. 110.

fuera elegido. Con anterioridad, se estima que 5% de la población poseía 80% de las tierras privadas. La redistribución de la tierra comenzó con la estatal, no con la tierra privada. En general, el gobierno se ha hecho cargo de varios millones de hectáreas de tierra y se han reasentado decenas de miles de campesinos sin tierra, principalmente en las tierras estatales. Sólo a partir de 2005 algunas tierras privadas subutilizadas (latifundios) han sido apropiadas. Se han formado cooperativas financiadas por el Estado, se han iniciado una serie de "ciudades comunales". Ranchos ganaderos y granjas han sido apropiados por colectividades campesinas. En las tierras adquiridas por el Estado se han asentado campesinos pobres sin tierra y desempleados de las ciudades. Se creó el Instituto Nacional de Tierras (INTI) y fue establecido el Plan Zamora de 2003 para ayudar a los campesinos con la tierra, incluida la comercialización.

En Urachiche, ocupantes ilegales campesinos llegaron con machetes y armas, rodearon un campo de caña quemada y ocuparon la tierra. Establecieron Fundo Bella Vista, una comunidad agrícola en las afueras de Urachiche y han plantado cultivos como yuca, maíz y frijoles para sustituir el azúcar de caña.[19]

¿Qué parte de la reforma agraria en el campo es una iniciativa estatal, de arriba hacia abajo, y cuánto implica la decisión campesina desde abajo? ¿Dónde están las propias organizaciones campesinas? En julio de 2005, unos seis mil campesinos miembros de la Coordinadora Agraria Nacional Ezequiel Zamora (CANEZ) (nombre de un dirigente campesino del siglo XIX) marcharon hacia Caracas, exigiendo el fin de los asesinatos de activistas del movimiento por la reforma agraria, realizados por sicarios, o asesinos a sueldo.

Un informe del primer congreso nacional del Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora (FNCEZ), celebrado en septiembre de 2005, indicó que muchos campesinos se sintieron frustrados con la reforma agraria. Ellos tenían dificultades para formar cooperativas y sentían que no poseían ni una formación adecuada ni educación política.[20] El artículo de Fuentes concluye diciendo que:

> Muchos campesinos y cooperativistas denunciaron en el congreso del FNCEZ, los problemas que han tenido con algunas de las instituciones del Estado. Una historia fue la de Carlos Pérez. Él habló en nombre de 1 527 egresados de la Misión Vuelvan Caras, que se había constituido en 36 cooperativas, de las cuales 21 eran cooperativas agrícolas. Seis meses después de haberlo hecho, to-

[19] Cfr. "Clash of Hope and Fear as Venezuela Seizes Land", *The New York Times*, 17 de mayo de 2007.

[20] Cfr. Federico Fuentes, "Venezuela: Land Reform Battle Deepens", *Green Left Weekly*, 12 de octubre de 2005.

> davía no tenían tierra decente para trabajar y no pudieron obtener ningún préstamo para equipamiento técnico, debido a esta falta de tierra [...] El diario *Vea*, del 24 de septiembre citó al ministro de Economía Popular, Elías Jaua, diciendo: "A finales de este mes, 2 140 cooperativas seguirán esperando por la tierra con el fin de iniciar actividades productivas".[21]

La cuestión no es si hay dificultades y contradicciones dentro del movimiento de la reforma agraria. Ciertamente, esto es de esperar. La pregunta es ¿cómo se pueden resolver? ¿Pueden tener una influencia real las voces campesinas y las organizaciones de abajo? ¿Producirá la tensión entre las instituciones del Estado y las demandas campesinas una reforma más radical y profunda? ¿Cuál es el papel del Estado en un movimiento campesino en desarrollo? Y, algo muy importante, ¿es posible que Venezuela se mueva hacia una mayor autosuficiencia alimentaria, al desarrollo de una dimensión campesina, en su economía de mercado dominado por el petróleo?

3. *Las masas urbanas*

Un 90% de los venezolanos vive en las zonas urbanas, la mayoría en la pobreza. Si el país tiene una clase obrera poco desarrollada debido a su economía petrolera, también tiene una gran población de desempleados y personas que trabajan en la economía informal. ¿Cómo se afirma esta población urbana masiva dentro del proyecto bolivariano? ¿Qué forma organizativa adopta su participación? En la corta historia, a partir de la elección de Chávez, se han producido una serie de formas de organización:

- CÍRCULOS BOLIVARIANOS: juntas vecinales de discusión y acción, vinculadas a y apoyadas por el gobierno.
- UNIDADES DE BATALLA ELECTORAL (UBE) y COMITÉS DE TIERRA URBANA (CTU): se establecieron en el periodo en que la oposición venezolana empujara a un referéndum revocatorio contra Chávez en 2004.
- CONSEJOS LOCALES DE PLANIFICACIÓN PÚBLICA: compuestos por ciudadanos urbanos, políticos y burócratas del gobierno que debían trabajar juntos a nivel de la ciudad para hacer frente a problemas específicos.

Estos vehículos de movilización y participación popular florecieron en diversos grados en los primeros años, a medida que la revolución bolivariana

[21] *Idem.*

se desarrollaba. Más tarde hubo actividades organizativas intensas en relación con la votación de la nueva Constitución, hacia una nueva elección presidencial, a una reelección y, por último, en relación con las iniciativas constitucionales, prácticamente derrotadas.

Estas diversas formas de organización ayudaron a una mayor participación ciudadana. Sin embargo, la iniciativa ha sido mayor de parte del gobierno, que de las masas venezolanas. En cierto modo, se distingue del proceso revolucionario que se inició bajo el látigo de la contrarrevolución en la forma de la tentativa de golpe de Estado y del paro de la patronal petrolera. La respuesta a esos intentos por derrocar el gobierno fue lo que dio a luz la participación urbana de masas, la defensa de la revolución, a una escala sin precedentes. Los cientos de miles de venezolanos pobres que salieron a las calles para exigir la liberación de Chávez, junto con las unidades militares que se mantuvieron leales, fueron quienes detuvieron el golpe. Esta protesta masiva comenzó a profundizar lo que había sido un movimiento nacionalista/populista en otro que ha tomado medidas a lo largo de un camino más radical. En un país donde gran parte de la dirección y el estímulo para la acción había estado viniendo desde arriba, a través de la iniciativa de Chávez y de su gobierno, estos acontecimientos abrieron las posibilidades de catalizar el proceso desde abajo. Las actividades y las ideas de las masas venezolanas —los proletarios, desempleados, jóvenes, mujeres, indígenas, campesinos— han estado algunas veces juntos y en otros momentos en tensión y en contradicción con lo que ha venido sucediendo desde arriba.

Las diversas formas de organización han dado a la luz, con el antigolpe de masivos derramamientos urbanos, la necesidad de que éstos sean examinados y criticados en relación con su autenticidad, al constituir expresiones del desarrollo del movimiento desde abajo, en lugar de una canalización burocrática y controlada de la misma.

Dos formas importantes de organización que involucran a las masas urbanas (sin la exclusión de la población rural) son los Consejos Comunales y la formación del partido político de Chávez, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV).

4. Los Consejos Comunales

Los Consejos Comunales (CC) son asambleas de ciudadanos en una escala mucho menor que los Consejos Locales de Planificación Pública:

> En el año 2005 la mayor parte de los Consejos Locales de Planificación Pública se había atascado en la burocracia y dominado por los políticos allanán-

> dole el camino a los consejos comunales. Estos nuevos consejos se organizan en un nivel mucho más local, por lo general unas pocas manzanas.[22]

Los CC se supone que estén conformados por 200-400 familias de las zonas urbanas y cerca de 20 familias en las zonas rurales. Fueron creados para romper con el poder de los gobernadores y las autoridades locales, proporcionando una relación directa entre el Estado y la población organizada en consejos comunales. Los consejos le solicitan apoyo financiero directamente al gobierno para los proyectos locales. Miles de subvenciones se han concedido a proyectos de mejora de la comunidad. Al principio ésta fue de hasta 14 mil dólares por proyecto.

Chávez llamó a una "explosión revolucionaria del poder comunal", y ciertamente se ha dado que:

> Ocho meses después de la aprobación de la ley, más de 16 mil consejos se habían formado ya en todo el país —12 mil de ellos habían recibido financiamiento para proyectos comunitarios. Ello era mil millones totales, de un presupuesto nacional de 53 mil millones. Los consejos han establecido cerca de 300 bancos comunales, los cuales han recibido 70 millones para microcréditos. El gobierno planifica transferir otros cuatro mil millones en 2007.[23]

El Estado provee fondos para una amplia gama de proyectos: la pavimentación de las calles, el sistema de agua y de alcantarillado, los centros médicos. Las decisiones se toman a nivel local, pasándole por alto a algunas burocracias. La idea es que los Consejos Comunales sustituyan la toma de decisión de los gobernadores y de los alcaldes. Al mismo tiempo, una disposición de esta naturaleza aumenta el desarrollo de un Estado centralizado como el responsable final. Los Consejos locales implican una importante participación masiva, pero en los proyectos *locales*, de toma de decisiones *locales*. La participación masiva directa en el desarrollo fundamental de la economía y del Estado a nivel nacional no se ha puesto al alcance de todos. Las burocracias de nivel inferior al nivel estatal y municipal se pueden evitar, pero no las del Estado centralizado, en las que los Consejos Comunales no tienen poder de decisión.

Lo anterior no sucede así como modo de descartar la participación de decenas de miles de venezolanos en esta importante forma de organización de masas. Su participación es auténtica y tiene consecuencias concretas en sus comu-

[22] Josh Lerner, "Communal Councils in Venezuela: Can 200 Families Revolutionize Democracy?", *Z. Magazine*, 6 de marzo de 2007.

[23] *Idem.*

nidades y en sus vidas. Las preguntas por la eliminación adecuada de las aguas residuales, del agua potable, y de los centros médicos no son asuntos menores. Más bien, es tener en cuenta el aumento paralelo en el poder de un Estado centralizado, y por lo tanto, no tener ilusiones de que se transforme el sentido de la economía o marque un cambio en el control del Estado.

5. El Partido Socialista Unido de Venezuela: ¿lo considerarán las masas como algo auténticamente suyo?

En diciembre de 2006, Chávez hizo un llamado para la creación y construcción del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV). Entre abril y junio de 2007, unos 5.7 millones de personas se inscribieron para formar parte del partido. Doce mil batallones locales (ramas) se formaron principalmente sobre una base geográfica, con siete a catorce batallones que se unen en circunscripciones socialistas (distritos). Los batallones se reunieron en los fines de semana de la segunda mitad de 2007 para discutir y analizar la estructura del partido y el programa. Grupos políticos radicales y los sindicatos se unieron. Los intelectuales, los grupos indígenas, estudiantes y otras personas participaron. Otros partidos políticos disueltos se le unieron, convirtiéndose en facciones dentro de éste.

De enero a marzo de 2008, un congreso de fundación se realizó con 1 600 delegados (seleccionados de entre las circunscripciones socialistas), quienes aprobaron un programa y una declaración de principios. Al mismo tiempo, Chávez no sólo fue elegido presidente del partido, sino que se le dio el poder de nombrar a cinco vicepresidentes.

Después del congreso, a la hora de la votación para la elección de una dirección nacional, ni los cinco millones que se registraron en el partido, ni los cerca de un millón de personas que participaron en los batallones locales podían votar. Más bien, 90 mil voceros fueron seleccionados para la elección de las 15 personas de la dirección nacional, así como a 15 delegados alternativos. Al final, Chávez consolidó el liderazgo por medio del procedimiento de nombrar a un total de nueve vicepresidentes territoriales y siete comisiones nacionales para el nuevo partido.

Así se terminó con un partido que provocó la participación de más un millón de personas, pero, al mismo tiempo, una cita de arriba hacia abajo, de la inmensa mayoría de los dirigentes. ¿Es ésta una auténtica respuesta y expresión de la participación masiva, o una canalización de las esperanzas y de los deseos de modos políticos estrechos? La pregunta continúa abierta.

*

El proceso revolucionario de Venezuela ha dado inicio a una amplia variedad de organizaciones. No se puede decir *a priori* cuál o cuáles pueden llegar a ser las vías completas para el pleno desarrollo social. No hay ya ninguna razón para pensar que hay *una* sola forma de organización, ni que sea necesario que haya más que una forma de partido único para este proceso.

La cuestión más importante no es tanto qué determinada forma (o formas) va a expresar o a manifestar el momento histórico. Más bien, la cuestión crucial es: ¿de qué desarrollos filosófico-teóricos se puede hablar, de una manera tan concreta y universal, que sea capaz de liberar la creatividad de las masas en su expresión organizativa elegida?

V. El debate de Venezuela sobre el socialismo del siglo XXI. La relación del partido y el movimiento de masas: ¿Qué tipo de partido?, ¿Qué tipo de liderazgo? El papel del intelectual. Extractos del foro "Intelectuales, democracia y socialismo"

No hay falta de debate en Venezuela sobre las posibilidades y la dirección del socialismo, más bien se está muy lejos de ello. No sólo Chávez planteó la concepción del socialismo del siglo XXI. Muchos intelectuales en Venezuela, así como intelectuales de izquierda de otros países, han participado en el debate en curso sobre este concepto. Un foro se celebró en el Centro Internacional Miranda, en junio de 2009, con el tema "Los intelectuales, la democracia y el socialismo".[24] A continuación examinaremos brevemente algunas aristas de este debate.

El debate abordó varios temas importantes: la relación del partido y del movimiento de masas; qué tipo de partido se necesita; el liderazgo como algo colectivo y como *hiperleader*; el burocratismo; y el papel de los intelectuales.

Vladimir Acosta, un profesor de sociología de la Universidad Central de Venezuela, se refirió a varios puntos hoy débiles en Venezuela:

1. La falta de un programa político claro.
2. La falta de un liderazgo colectivo que surja junto a Hugo Chávez.
3. La ausencia de un partido revolucionario.

[24] Las citas de esta sección fueron traducidas del inglés, en <http://venezuelanalysis.com/analysis/4539>; <http://venezuelanalysis.com/analysis/4610>.

Él se preguntaba por qué no debería haber más de un partido revolucionario como una manera de luchar contra el burocratismo. Después de hablar de los importantes logros del proceso social de Venezuela que permiten la financiación de importantes proyectos, señaló que "estos logros [eran] obtenidos sin haber tocado un solo pelo de la burguesía, sin haber tocado un solo pelo de la clase dominante [...] El hecho es que la burguesía sigue con control aquí". Argumentó que había:

> [...] una falta de formación ideológica, de educación, de los cuadros. Hay una debilidad en la generación de una visión constructiva, para construir, paso a paso, el socialismo del siglo XXI, sobre la base de entender que esto implica una verdadera revolución en la mente de todos y cada uno de nosotros. Incluyendo aquellos de nosotros que creemos que somos realmente revolucionarios y que a aquellos que a veces olvidan que también tenemos algo de esta basura en la cabeza.

Se trata de "la falta de organizaciones populares revolucionarias":

> Tenemos un grave problema: nuestro proceso revolucionario no tiene una clase consciente, verdaderamente independiente y un movimiento obrero organizado. Y los intentos por organizar una han terminado por acercar más al movimiento obrero a la política del Estado, lo que no siempre debe ser la política que el movimiento obrero debe tomar, debido a que el movimiento obrero tiene que ir mucho más allá de esto [...] Tampoco tenemos un movimiento campesino que sea lo suficientemente fuerte y un movimiento estudiantil; hemos estado tratando de construir uno, pero tampoco es lo suficientemente fuerte. Éstas son grandes debilidades de nuestro proceso, porque no se puede construir el socialismo sin obreros, sin campesinos, sin sectores populares bien organizados, que puedan conducir a situaciones o posiciones más radicales.

En la discusión en curso en el foro, Juan Carlos Monedero, quien pasa un tiempo entre España y Venezuela y es uno de los fundadores del Centro Internacional Miranda, continuó sobre la cuestión del liderazgo:

> El primer espectro es el hiperliderazgo [...] éste tiene la ventaja de articular lo no estructurado y unir los fragmentos, en el modo que Gramsci llamó "cesarismo progresista", el cual nos ayuda a retomar el camino de la revolución en tiempos de vacío político o de confusión ideológica [...] Pero este liderazgo también tiene problemas. El hiperliderazgo en última instancia, desactiva la participación popular que confía demasiado en las habilidades heroicas del liderazgo.

Roberto López, un militante con muchos años de experiencia, señalaba que:

> [...] la necesidad de construir una dirección colectiva del proceso revolucionario es innegable; la necesidad de una rectificación del propio presidente Chávez debe permitir la construcción de la dirección colectiva, y él debe permitir un tipo de vanguardia. Yo no veo esta posibilidad en la actual dirección del [Partido Socialista Unido] PSUV, porque hay personalidades en el PSUV, que ni siquiera fueron elegidos y, sin embargo, son vicepresidentes del partido. Ellos fueron cooptados por el propio presidente Chávez, a pesar de que las bases del PSUV no votaron por ellos.

Javier Biardeau, un sociólogo radical y un comentarista frecuente, decía:

> Chávez ha tomado el espacio político y si sigue haciéndolo así, esto va a generar problemas: una de las observaciones que se han hecho desde el principio es el tema del hiperliderazgo. Algunos han llamado a esto bonapartismo progresista, otros de cesarismo con la lectura positivista de Vallenilla Lanz, en torno al cesarismo democrático. Yo considero que esto es un gran error. Lo que Gramsci dice básicamente es que en momentos en que una estructura de dirección política colectiva no está bien establecida, una gran personalidad política toma, bajo el peso, la dialéctica de la revolución o la dialéctica de la restauración. Y creo que Chávez ha ocupado un vacío político, un importante vacío político que, si se sigue ocupando, puede crear cuchillos para poner en el cuello de la Revolución bolivariana [...] Para las tareas, las funciones, el avance de la Revolución bolivariana se requiere de una estructura política, vamos a llamarla un intelectual colectivo. No requiere de intelectuales individuales, se requiere de un pensamiento crítico y de una recuperación del vehículo entre el socialismo y la democracia que el derecho ha tratado constantemente de ocultar, creando un dilema en el cual el socialismo es el totalitarismo y la democracia representativa es precisamente el fin de la historia y el último camino que nos queda.

Santiago Arconada, un activista que trabaja en los problemas del agua, se refirió a la relación entre la organización política y las organizaciones sociales de base:

> Creo que en la actualidad existe un riesgo de que el PSUV va a aplastar a las formas de organización en la base, las cuales tienen que existir independientemente. Estoy convencido de que la organización política no puede organizar ni colonizar las organizaciones de base. Las organizaciones sociales de base tienen derecho a contar con toda la diversidad posible y no pueden ser

encasilladas [...] La relación adecuada entre la organización política y las organizaciones de base constituye un problema que aún tenemos que enfrentar. Ésta sería una de las rectificaciones, en mi opinión, más necesarias en este momento.

Michael Lebowitz, un escritor marxista canadiense que se desempeña como asesor en Venezuela, habló sobre el papel del intelectual:

El partido debe garantizar espacios para los intelectuales: una vez, alguien le preguntó a Víctor Serge si las semillas de Lenin estaban presentes en Stalin. Serge respondió: "Hubo una gran cantidad de semillas de Lenin". Creo que la responsabilidad del intelectual revolucionario es cuidar de las semillas revolucionarias —y hacerlo en cualquier lugar posible—. Se trata de comunicar la visión del socialismo del siglo XXI a las masas porque, como sabemos, las ideas se convierten en una fuerza concreta cuando se apoderan de las mentes de las masas. La responsabilidad [del intelectual] también consiste en tratar de convencer a la dirección del proceso de estas ideas y visiones [...] Si el partido realmente quiere avanzar en el proceso de construcción del socialismo del siglo XXI, él debe garantizar el espacio donde los intelectuales revolucionarios puedan cumplir con su compromiso revolucionario. El no ofrecer este espacio y no fomentar el cuidado de las semillas revolucionarias, es permitir que las malas hierbas crezcan.

Gonzalo Gómez, uno de los cofundadores de la revista venezolana en internet *Aporrea* ("La comunicación popular para la construcción del socialismo del siglo XXI") y miembro del Comité Político Regional del PSUV se refirió a los problemas del partido:

Yo estuve en la conferencia de fundación [del PSUV]. Una buena parte de la dirección no participó en la conferencia de fundación como tal, y allí votamos algunos principios y un programa que no se refiere y que no guía a la política con su orientación. La política está caracterizada esenciálmente por electoralismo. Es un apéndice de la gestión pública y se retira de las luchas concretas de los sectores populares, y esto tiene que ser resuelto [...] Tiene que ver con los problemas de la formación [ideológica] y tiene que ver con los problemas de composición, incluyendo el liderazgo [del PSUV]. Se trata de un partido en el que la burocracia del gobierno domina de una manera exagerada [...] y hay muy poco impacto en el movimiento de los trabajadores y para los trabajadores y en sus organizaciones, que está comenzando a invertir en la creación de los frentes. No hay clase obrera en la dirección del partido, no hay líderes de los trabajadores rurales en la dirección del partido, hay un sector de la burocracia gubernamental que monopoliza la gestión y por lo tanto el proceso de los mo-

vimientos sociales, sus aspiraciones, sus preocupaciones, sus luchas, las cuales no se pueden reflejar de la forma en que deberían reflejarse. Si este partido no cambia, podría ser difícil estar en la cima de los retos del proceso revolucionario.

Luis Britto, escritor venezolano, también habló de la relación de la organización social y el partido político:

> Con las nominaciones de los candidatos, los criterios de las bases no son respetados. En muchos casos, se dice que no hay una consulta en la base de que, poco a poco, en algunos lugares una clase política ha estado desplazando a lo que debería ser el trabajo de la representación popular. Al parecer, en muchos casos, las candidaturas se han perdido porque había un candidato que debía haber sido elegido por las bases y otro fue impuesto, sin tener el apoyo de las bases, por lo que los revolucionarios estaban divididos en el proceso electoral y por importantes puntos perdieron [...] Le dicen a las organizaciones sociales, organícense ustedes mismos, reúnanse, únanse y después, cuando lo hacen, no se les da ningún tipo de papel, sus postulados son rechazados, no se les presta atención, etc., etcétera.

VI. ¿FALTA ALGÚN INGREDIENTE EN LA VENEZUELA DE HOY?

Sin embargo, la situación revolucionaria no se convirtió en una revolución completa. Y mientras la contrarrevolución se moviliza, tanto visible como clandestinamente, las fuerzas revolucionarias están desordenadas, no porque fueron derrotadas, sino porque carecen del cemento unificador de una filosofía de la revolución. No es casualidad que ello haya sucedido en Europa del Este, precisamente porque su lucha era directamente contra el comunismo en el poder, lo cual se expresó con más claridad por Danilo Pejovic en Humanismo socialista *[de Eric Fromm], (p. 199): "'Filosofía y revolución' es sólo otra manera de expresar la conocida frase de Marx sobre la 'realización de la filosofía', comenzando como una revolución en la filosofía con el fin de terminar como una filosofía revolucionaria en la forma de la filosofía de la revolución". Éste es el ingrediente que falta en la Francia de hoy.*

Raya Dunayevskaya, "Sobre la Francia de 1968"

La pregunta crucial no está en la falta de debate en Venezuela. La dificultad, diría, se halla en los parámetros del debate. Por un lado, se encuentra ubicado en una serie de cuestiones concretas y problemas del presente, tal y como debe ser. Pero, por otro lado, estas cuestiones son vistas de manera aislada —"el liderazgo", "la burocracia", "los "movimientos sociales de base y el partido"—, sin vínculo en la construcción, o sin encontrarse fundamentadas en una visión filosófica emancipadora. El debate parece de amarras, y no relacionado con el sentido de la construcción del socialismo del siglo XXI. Se carece de un timón que conduzca por la filosofía dialéctica. La filosofía no como una abstracción —no hay necesidad de hacer una genuflexión ante la dialéctica en general. Por el contrario, existe la necesidad de desarrollar *universales concretos.* Y para ello se necesita de un marco dialéctico. El "liderazgo" no es sólo la cuestión de un solo líder frente a una dirección colectiva, no es sólo la cuestión *desde abajo* versus *desde arriba.* Sino, *¿cuáles ideas, cuál filosofía,* fundamentan ese liderazgo? Lo que está en juego aquí es la preparación filosófica necesaria para que el proceso social en Venezuela se convierta en una transformación social revolucionaria. La filosofía no puede por sí misma lograr una transformación social. Sin embargo, parece ser una dimensión ausente en los debates venezolanos la idea de Marx de que "la realización de la filosofía comienza como una revolución en la filosofía con el fin de terminar como una filosofía revolucionaria en la forma de la filosofía de la revolución".

Si no hay seres humanos vivientes que desarrollen la dialéctica de la filosofía, en un proceso social de emancipación, ¿podría haber pleno desarrollo de las propias organizaciones de las masas —ya sea el partido de masas, los sindicatos, las organizaciones campesinas o las organizaciones de la comunidad urbana de masas? ¿Puede haber una dialéctica de la organización revolucionaria sin la dialéctica revolucionaria de la filosofía que se exprese en la forma de la organización?

Es tan urgente la necesidad de desarrollar la dialéctica en la filosofía, como la necesidad de crear nuevas formas de organización. Tales formas organizativas nuevas no se pueden manifestar plenamente a sí mismas, sin estar fundadas, arraigadas a sí mismas, en la filosofía revolucionaria. De lo contrario, vamos a perdernos en la pequeña moneda de lo particular, y no en los universales concretos que forman la base de una nueva sociedad. ¿Hay intelectuales revolucionarios que conciban esto como su responsabilidad, como una tarea urgente, necesaria dentro del proceso revolucionario venezolano? La *praxis* de las masas y la *praxis* de los intelectuales revolucionarios no se encuentran en dos mundos separados. Pero no se unen de forma automática. Sólo un trabajo teórico y práctico sostenido forja su unidad.

Sencillamente, no podemos permitir que estas cuestiones se reduzcan a la forma correcta del movimiento desde abajo o a una nueva manifestación de la forma correcta del partido desde arriba—y, por lo tanto creer que estamos tratando de resolver el problema. No, la filosofía dialéctica no es un lujo de un resumen *posfestum.* Es la necesidad urgente del amanecer, del ahora —de los momentos de preparación y de ejecución, tal y como éstos se desarrollan. La tarea de *hacer* filosofía dialéctica es una acción. ¿Quién ve *esta praxis* como algo necesario y fundamental para la *praxis* de las masas? ¿Quién ve el pensamiento dialéctico en relación con la forma y el contenido de la organización revolucionaria?

Tal y como dije al inicio del capítulo: "Existe el poder de las ideas revolucionarias que hay que aprovechar, y por lo tanto, la necesidad urgente de profundizarlas y concretarlas para hacerle frente a la contradictoria realidad de la Venezuela de hoy día". Volveremos a este problema en la parte final de este libro.

Capítulo 6
Las formas de organización revolucionaria de México: los zapatistas y las comunidades autónomas indígenas en resistencia

I. Los zapatistas y la organización: de las Comunidades Autónomas y las Juntas de Buen Gobierno a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y La Otra Campaña. Las nuevas formas de hacer y pensar que continúan[1]

> [...] *hay otro elemento* [...] *la fuerza desde abajo. Y su rebelión está organizándose* [...] *Se habla de un sentimiento o de una subjetividad rebelde.*
>
> Subcomandante Marcos[2]

A. La *praxis* organizacional indígena y zapatista. La construcción de la autonomía en territorio rebelde

De tanta inspiración como lo fuera la rebelión zapatista, para México en su conjunto, y para los movimientos sociales y activistas a nivel internacional, ésta produjo y tuvo su más profundo impacto dentro de las comunidades indígenas en Chiapas, alineados con los zapatistas. A pesar de que el presidente Zedillo se negara a cumplir los Acuerdos de San Andrés sobre los derechos indígenas, negociados en 1994, y que el Congreso aprobara una medida, subvirtiendo su significado para los municipios autónomos rebeldes zapatistas, éstos permanecieron con mucha actividad. Su puesta en práctica durante la última década ha sido un trabajo difícil y creativo de las comunidades autónomas en la resistencia, junto con el EZLN.

[1] Para seguir mi análisis sobre los primeros años de la rebelión zapatista y el desarrollo inicial de las comunidades autónomas en resistencia, consúltese la sección "La comprensión de los zapatistas: uniendo la fuerza de las ideas con la fuerza de las armas", capítulo once de *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Herramienta, 2007.

[2] Entrevista del 20 de mayo de 2006, publicada en la revista *Rebeldía.*

1. 21 DE DICIEMBRE DE 2012: UN NUEVO MOMENTO REVOLUCIONARIO DE LOS ZAPATISTAS. LA CENTRALIDAD EN LA PRÁCTICA, EL DESARROLLO DE LA TEORÍA. LA *PRAXIS* VIVA

Una manifestación importante de su trabajo creativo ha sido el flujo de 40 mil zapatistas más (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques y mames), el 21 de diciembre de 2012 (el comienzo del 13ª Baktún en el calendario maya), en cinco municipalidades de Chiapas: San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y Palenque. A esto le siguió una poderosa serie de comunicaciones, entre diciembre de 2012 y marzo de 2013, de parte del subcomandante Marcos y del nuevo subcomandante Moisés, un zapatista tzeltal (véase "Enlace zapatista", en <http://enlacezapatista.ezln.org. mx/>). También ha tenido lugar la producción de una serie de "libros de texto", sobre el modo de trabajar y vivir de los zapatistas que presenta las voces de las comunidades indígenas, que serán utilizados en las escuelas para los seguidores de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

La masiva marcha seguida por los comunicados fue una manifestación de la unidad de la práctica y la teoría que caracteriza la obra zapatista. No había una separación de su acción y de su pensamiento. En la primera comunicación del día 1 de marzo, se lee:

> ¿Escucharon? Es el sonido de su mundo que se desmorona. Es el del nuestro resurgimiento. El día que fue día, era de noche. Y noche será el día que será el día. ¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!

Diez días más tarde se emitió un segundo comunicado: "No es el nuestro un mensaje de resignación. No lo es de guerra, de muerte y destrucción. Nuestro mensaje es de lucha y resistencia". Y continuaron:

> Nosotros, que nunca nos fuimos aunque así se hayan empeñado en hacerles creer los medios de todo el espectro, resurgimos como indígenas zapatistas que somos y seremos. En estos años nos hemos fortalecido y hemos mejorado significativamente nuestras condiciones de vida. Nuestro nivel de vida es superior al de las comunidades indígenas afines a los gobiernos en turno, que reciben las limosnas y las derrochan en alcohol y artículos inútiles. Nuestras viviendas se mejoran sin lastimar a la naturaleza imponiéndole caminos que le son ajenos. En nuestros pueblos, la tierra que antes era para engordar el ganado de finqueros y terratenientes, ahora es para el maíz, el frijol y las verduras que iluminan nuestras mesas. Nuestro trabajo recibe la satisfacción doble de proveernos de lo necesario para vivir honradamente, y de contribuir en el crecimiento

> colectivo de nuestras comunidades. Nuestros niños y niñas van a una escuela que les enseña su propia historia, la de su patria y la del mundo, así como las ciencias y las técnicas necesarias para engrandecerse sin dejar de ser indígenas. Las mujeres indígenas zapatistas no son vendidas como mercancías.
>
> Nuestra cultura florece, no aislada sino enriquecida por el contacto con las culturas de otros pueblos de México y del mundo. Gobernamos y nos gobernamos nosotros mismos, buscando siempre primero el acuerdo antes que la confrontación. Todo esto se ha conseguido no sólo sin el gobierno, la clase política y medios que los acompañan, también resistiendo sus ataques de todo tipo. Hemos demostrado, una vez más, que somos quienes somos. Con nuestro silencio nos hicimos presentes.

La mayoría de los documentos llegó bajo el título de *Ellos y nosotros*. Los tres primeros eran fuertes críticas a los de arriba y sus lacayos. El cuarto de *Ellos y nosotros*, se dirigió a "los dolores de los de abajo". Se habló de los dolores, no sólo en México, sino de los de abajo en todo el mundo, un internacionalismo del dolor si se quiere. Después de mencionar muchas partes del mundo, diferentes tipos de dolor se sintieron abajo, y concretamente nombrando a unos pocos de los que han sentido tanto dolor, incluso la muerte. Marcos puso fin a la comunicación diciendo: "Pues aunque ni nosotros ni usted lo sepamos todavía, somos parte de un 'nosotros' más grande y aún por construir". A esto le siguió un documento más notable, *Ellos y nosotros, V Parte. - Sexta:*[3]

> [...] hemos dado por terminada una etapa en el camino que nos señala la Sexta, que pensamos que hay que dar otro paso [...].
>
> El tiempo del No, el tiempo del Sí
>
> Definidos los "no", falta acabar de delinear los "sí" [...] Y no sólo, faltan también más respuestas a los "cómo", "cuándo", "con quién". Todos ustedes conocen que nuestro pensamiento no es el de construir una gran organización con un centro rector, un mando centralizado, un jefe, sea individual o colegiado [...] Nosotros pensamos que sí, que algo anda mal, muy mal. Pero que sí, para salvar a la humanidad y la maltrecha casa en que habita, alguien se tiene que ir, deben ser, tienen que ser los de arriba. Y no nos referimos a desterrar a las personas de arriba. Hablamos de destruir las relaciones sociales que posibilitan que alguien esté arriba a costa de que alguien esté abajo.

[3] "Sexta" se refiere a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Véase el texto en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (mi análisis de la original Sexta Declaración de la Selva Lacandona se puede ver en la parte II de este ensayo, titulada "El anticapitalismo y desde la izquierda: La Sexta Declaración y La Otra Campaña".

En estos breves pasajes del documento,[4] una de las dimensiones que aparece es la del concepto zapatista de tiempo. Marx había escrito: "El tiempo es el espacio [el lugar] del desarrollo humano". Los zapatistas han practicado este concepto de tiempo durante dos décadas y más. Se han negado a permitir que otros fijen su calendario por ellos. Cuando el gobierno federal traicionó los acuerdos originales sobre derechos indígenas negociados en San Andrés Larráinzar, los zapatistas con las comunidades indígenas comenzaron su propia implementación.[5] Al redactar la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y lanzar La Otra Campaña, durante la campaña electoral presidencial de 2006, los zapatistas insistían en su propio tiempo, en su propio calendario. Después de aquella fraudulenta elección, tanto los zapatistas como el EZLN mantuvieron "silencio" frente a la sociedad civil y las autoridades gubernamentales. Con el paso de los años, este silencio se convirtió en "tópico", de rumores, especulaciones y mentiras acerca de los zapatistas.

De hecho, los zapatistas eran cualquier cosa menos silenciosos en su pensamiento y su acción en relación con las comunidades indígenas en resistencia en Chiapas. Allí se llevó a cabo una rica y creativa "comunicación" en el desarrollo de las comunidades autónomas del gobierno. En materia de salud, educación, gobierno, las maneras comunales de trabajo fueron un paso importante hacia la autonomía y el desarrollo propio.

En su nueva serie de comunicaciones, los zapatistas expusieron su punto de vista de lo que se necesita en este nuevo momento:

- Un fuerte ataque a los de arriba —a los gobernantes y explotadores mexicanos.
- Una crítica enérgica y la separación con gran parte de la izquierda "oficial", incluyendo a los partidos de los "progresistas".
- Una separación de aquellos que antes fueron parte del movimiento, pero que en los últimos tiempos han criticado a los zapatistas o han permanecido en silencio ante la represión llevada a cabo por el gobierno contra personas y comunidades zapatistas.
- En estas comunicaciones, el lenguaje de los zapatistas es esencial. No es un lenguaje sobre la "sociedad civil", sino de *clases*: de los de arriba y los de abajo. Los zapatistas hablan muy específicamente acerca de *los de abajo*: los jóvenes, las mujeres, los indígenas, los trabajadores y otros.
- El discurso de los zapatistas es muy preciso. En una serie de comunicaciones tenemos los vocablos de las mujeres y los hombres que viven

[4] Véase el apéndice 1 de este capítulo, donde se presentan extractos más grandes.
[5] E. Gogol, *Comprendiendo a los zapatistas*..., México, Juan Pablos, 2004.

en las comunidades zapatistas en resistencia: sus experiencias en los últimos años. Las palabras, las ideas, las experiencias de los de abajo son fundamentales para quienes son zapatistas.

- El hecho de que un indígena, Moisés, sea ahora un *subcomandante* que escribe comunicaciones, es un avance importante. Él es el rector de la Escuelita zapatista (véase el apéndice 2 de este capítulo donde se expone una de sus comunicaciones).
- Por último, lo que vemos en las comunicaciones zapatistas es, en mi opinión, la dialéctica de la acción y del pensamiento de los zapatistas. La comunicación titulada *La Sexta* en la cual Marcos desarrolla el concepto: "El tiempo del No, el tiempo del Sí", es clave para entender, no sólo las últimas comunicaciones de los zapatistas, sino que ilumina la trayectoria suya desde 1994 y, de hecho, el periodo anterior a la sublevación. Así, la Ley Revolucionaria de las Mujeres, escrita antes del levantamiento de 1994, es un "no" contra el sexismo y el machismo y, al mismo tiempo, es un "sí", al derecho de las mujeres zapatistas indígenas para decidir sobre su vida y su futuro.
- En resumen, el trabajo zapatista de más de dos décadas es profundamente dialéctico, de una dialéctica que es fuerza de vida.

*

Para comprender mejor este nuevo momento de la rebelión zapatista por la libertad y la democracia, tenemos que trazar la evolución de la última década. Las comunidades indígenas han tenido una larga tradición de práctica de la autoorganización. Lo nuevo, posterior a la rebelión de enero de 1994, ha sido, en primer lugar, que las comunidades indígenas autónomas han practicado la autoorganización, en oposición al gobierno mexicano a niveles federal, estatal y local. O quizá sea mejor decir que ellos han creado una práctica autónoma frente a la oposición activa del gobierno mexicano en todos los niveles. En segundo lugar, estas comunidades se unen con los zapatistas, es decir, son partidarios de las ideas y acciones del EZLN (algunos son miembros activos del EZLN), y son a su vez ayudados por la organización. En tercer lugar, las comunidades comenzaron a tener el apoyo de la "sociedad civil" en México y a nivel internacional, lo que Marcos designaría como el "tercer hombro".[6]

Las comunidades han asumido la responsabilidad de aquello en lo que los gobiernos mexicanos han fracasado continuamente, para proporcionar de manera adecuada: la salud, la educación, la administración de la justicia,

[6] Cfr. "Leer un video", subcomandante Marcos, agosto de 2004, *La Jornada*, México.

el cuidado de la tierra. Ellos han estado haciendo esto a través de la toma de decisiones cooperativa, la acción colectiva y el trabajo comunitario:

- Con la ayuda de la sociedad civil mexicana y la comunidad internacional, las comunidades indígenas en municipios autónomos han construido clínicas y farmacias, han capacitado a los trabajadores de la salud y han llevado a cabo campañas de salud comunitaria y de prevención de enfermedades. Siempre que sea posible, las clínicas zapatistas no cobran por las consultas o por los medicamentos.
- En relación con la educación, las comunidades autónomas "construyen escuelas, capacitan a promotores de educación y, en algunos casos, incluso han creado a sus propios promotores, acompañados por 'la sociedad civil' que sabe de estos temas. En algunas áreas han hecho ver que las niñas —que han sido tradicionalmente privadas del acceso al aprendizaje— vayan a la escuela".[7] La educación es gratuita y los comités de educación trabajan para ver que cada estudiante tenga su cuaderno y lápiz disponibles.

  A mediados de 2003, el esfuerzo educativo fue principalmente en el área de la educación primaria. Una región desarrolló una escuela secundaria autónoma, de la que se graduaron tanto hombres como mujeres indígenas. El Sistema de Educación Autónomo Rebelde Zapatista de Liberación Nacional que opera en Los Altos, enseña los siguientes temas: el humanismo, el deporte, las artes, la reflexión sobre la realidad, ciencias sociales, ciencias naturales, reflexiones en lengua materna, comunicación, matemáticas, y producción y servicios para la comunidad.
- Los Consejos Autónomos son los encargados de la administración de la justicia en las comunidades. Éste no ha sido un camino fácil. Un informe zapatista de 2003 indicaba que los resultados eran erráticos, "llenos de contradicciones" entre los Consejos Autónomos y las comunidades, y "la duda y la confusión" en relación con los intercambios con las organizaciones no gubernamentales de los derechos humanos, y con las "denuncias" contra los zapatistas. Sin embargo, lo que sí está claro es la forma transparente en la que Marcos y los zapatistas están dispuestos a discutir, no sólo los avances, sino los problemas referentes a la construcción de la autonomía en territorios rebeldes. Éste ha sido un camino continuo de funcionamiento por parte de los zapatistas.

[7] "Chiapas: Quinta parte. Una historia", Marcos, julio de 2003, en <http:// palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_e.htm>.

Si la clave del desarrollo autonómico ha sido el trabajo de los propios indígenas de las comunidades, al mismo tiempo esto no se ha hecho al margen de la sociedad civil y del EZLN. Estas relaciones han ayudado a las comunidades; sin embargo, han sido, al mismo tiempo, la fuente de las dificultades contra las que los zapatistas han tenido que enfrentarse en su trabajo.

En relación con la sociedad civil, en julio de 2003 se tomó la decisión de permitir que "los *Aguascalientes*" —construidos en diferentes territorios rebeldes en los primeros años de la rebelión— "mu[ri]eran", y existiera en su lugar una nueva forma de organización, los *Caracoles*, cuyo corazón serían las Juntas de Buen Gobierno. Esto no fue un simple cambio de nombre, sino una manera diferente de funcionamiento: una decisión que da a conocer el intento por resolver los problemas que caracterizaron la relación de las comunidades indígenas con la sociedad civil. Los *Aguascalientes* habían sido construidos por las comunidades indígenas para desarrollar una relación con la sociedad civil:

> Queríamos un espacio para el diálogo con la sociedad civil. Y el "diálogo" también significa aprender a escuchar al otro y aprender a hablar con él [...] un espacio para el encuentro y el diálogo con la sociedad civil nacional e internacional [...] el lugar donde "la sociedad civil" y los zapatistas se reúnen todos los días.

Sin embargo, esto ocurrió con dificultades:

> Les dije que tratamos de aprender de nuestros encuentros con la sociedad civil nacional e internacional. Pero también esperamos enseñarles. El movimiento zapatista surgió, entre otras cosas, en la demanda de respeto. Y dio la casualidad de que no siempre recibimos respeto. Y no es que nos insultaran. O al menos, no intencionalmente. Pero para nosotros, la piedad es una afrenta, y la caridad es una bofetada en la cara.[8]

Lo que querían las comunidades era apoyo político, no caridad. Al terminar los *Aguascalientes*, los zapatistas "ya no estarán recibiendo las sobras, ni permitirán la imposición de proyectos" sin consulta. En lugar de los *Aguascalientes*, una nueva forma de organización y un nuevo nivel del gobernar fue creado en las comunidades autónomas. Los *Caracoles* nacieron en agosto de 2003. Las Juntas de Buen Gobierno estaban en su corazón. Cinco juntas fueron creadas, una para cada una de las regiones rebeldes. Uno o dos delegados de cada uno de los consejos autónomos de la región fueron enviados a formar parte de las juntas. Una de las tareas de las juntas era encontrar una

[8] Subcomandante Marcos, "La treceava estela".

forma de coordinación y de hacerse cargo de las donaciones y las ayudas nacionales e internacionales para la sociedad civil. Las comunidades en su conjunto querían asegurarse de que el material y la ayuda fuera a las comunidades individuales más necesitadas.

Un año después de su iniciación, el funcionamiento de las Juntas fue examinado por Marcos en un documento, "Leer un video", publicado en *La Jornada*, en agosto de 2004. Una vez más, los zapatistas presentaron públicamente un autoexamen y una autocrítica. Entre los puntos ocupados, estaba el hecho de que la composición de las Juntas de Buen Gobierno, JGB, cambia continuamente con las "rotaciones" de los delegados cada ocho o quince días:

> Los que están allí y luego regresan a su trabajo en los consejos autónomos y otras autoridades vienen a ejecutar la JBG [...] El plan es que el trabajo de las JBG sea rotatorio entre los miembros de todos los Consejos Autónomos de cada zona. Se trata de que la tarea de gobierno no sea exclusiva de un grupo, que no haya gobernantes "profesionales", que el aprendizaje sea para los más posibles, y que se deseche la idea de que el gobierno sólo puede ser desempeñado por "gente especial" [...] Si se analiza detenidamente, se verá que se trata de todo un proceso donde pueblos enteros están aprendiendo a gobernar [...] Sabemos bien que este método dificulta la realización de algunos proyectos, pero a cambio tenemos una escuela de gobierno que, a la larga, dará frutos en una nueva forma de hacer política.[9]

Marcos escribió sobre "dos defectos" aún no corregidos: el lugar de la mujer en las estructuras de gobierno, de hecho en la sociedad indígena, y la relación entre la estructura político-militar (el EZLN) y los gobiernos autonómicos:

> [...] una falla que arrastramos desde hace mucho tiempo se refiere al lugar de las mujeres. La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente.
>
> Si en los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas de zona el porcentaje de participación femenina está entre 33 por ciento y 40 por ciento, en los Consejos Autónomos y Juntas de Buen Gobierno anda en menos de uno por ciento en promedio. Las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales. El trabajo de gobierno es aún prerrogativa de los varones. Y no es que estemos en favor del "empoderamiento" de las mujeres, tan de moda allá arriba, sino que no hay todavía espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno.

[9] Subcomandante Marcos: "Leer un video", *La Jornada*, agosto de 2004.

> Y no sólo. A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel. La violencia intrafamiliar ha disminuido, es cierto, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por nueva cultura familiar y de género.
>
> Es una vergüenza, pero hay que ser sinceros: no podemos aún dar buenas cuentas en el respeto a la mujer, en la creación de condiciones para su desarrollo de género, en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente exclusivas de los varones.
>
> Aunque se ve que va para largo, esperamos algún día poder decir, con satisfacción, que hemos conseguido trastocar cuando menos este aspecto del mundo. Sólo por eso valdría la pena todo.[10]

La segunda falta nombrada se produce en lo referido a la relación de la estructura político-militar con los gobiernos autónomos:

> Originalmente, la idea que teníamos era que el EZLN debía acompañar y apoyar a los pueblos en la construcción de su autonomía. Sin embargo, el acompañamiento se convierte a veces en dirección, el consejo en orden [...] y el apoyo en estorbo.[11]

Ya antes he hablado de que la estructura piramidal jerárquica no es propia de las comunidades indígenas. El hecho de que el EZLN sea una organización político-militar y clandestina contamina todavía procesos que deben y tienen que ser democráticos:

> En algunas juntas y *caracoles* se ha presentado el fenómeno de que comandantes del CCRI toman decisiones que no les competen y meten en problemas a la junta. El "mandar obedeciendo" es una tendencia que continúa topando con las paredes que nosotros mismos levantamos.[12]

*

Darle seguimiento a la construcción de la autonomía en territorio rebelde es hacer un importante viaje. No es simplemente la lucha cotidiana por la vida en condiciones de severa pobreza, en presencia de un Estado y de un gobierno federal indiferente y a menudo hostil. La década en que ha sido su puesta en práctica en las comunidades indígenas autónomas y en territorios zapatistas se ha caracterizado por ser lucha para fusionar el desarrollo de una visión de vida

[10] *Idem.*
[11] *Idem.*
[12] *Idem.*

diferente con los trabajos concretos por hacerlo real —una *praxis* emancipatoria—, aun cuando esto tiene lugar en una pequeña y vulnerable zona, aspecto este del que los zapatistas y las comunidades autónomas se dan cuenta. Los zapatistas reconocieron la necesidad de resumir su experiencia como base para una nueva proyección y práctica. La Sexta Declaración de la Selva Lacandona fue el resultado, como lo fuera La Otra Campaña. En junio de 2005, casi una docena de años después de la rebelión inicial de 1994, los zapatistas publicaron la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. La "Sexta" ha significado el documento zapatista más importante desde los primeros días de la rebelión. Ella declaraba su movimiento anticapitalista y de izquierda, y sentaba las bases para La Otra Campaña, un proyecto zapatista iniciado para el desarrollo de una alternativa emancipadora de la política corrupta del Estado mexicano.

II. Anticapitalista y de izquierda: La Sexta Declaración y La Otra Campaña

Según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y, además, es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar. O sea que llegó la hora de arriesgarse otra vez y dar un paso peligroso pero que vale la pena. Porque tal vez unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.

Sexta Declaración de la Selva Lacandona

A. La Sexta Declaración

La Sexta Declaración efectuaba un movimiento de retrospectiva y al mismo tiempo constituía una perspectiva. Ella miraba atrás, hacia el origen y desarrollo del zapatismo en Chiapas, analizaba y criticaba la manifestaciones neoliberales del capitalismo mundial y en México, y presentaba el inicio de un proyecto emancipatorio alternativo que sería anticapitalista y de izquierda.

En los años inmediatamente anteriores a esta declaración, el EZLN junto con las comunidades indígenas que estaban de acuerdo con ellos, comenzó

a construir una alternativa al gobierno de México que, tanto a nivel estatal como nacional, gobernaba gracias al apoyo que brindaba a la explotación, reforzándola con la represión, la falta de respeto a la cultura de los pueblos indígenas y la marginación a través de servicios inferiores de educación y falta de atención básica de salud —todo dentro del contexto de una estructura económica capitalista neoliberal.

Los zapatistas nunca concibieron su trabajo como la construcción alternativa de una nación maya o indígena. Por el contrario, en cada etapa de su lucha, se consideraban a sí mismos como integrantes de la nación mexicana. Para ellos, la pregunta consistía en el cómo construir una relación auténtica con el conjunto de México, que tuviera en cuenta el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Las primeras negociaciones de los Acuerdos de San Andrés se hicieron con la esperanza de que el "México oficial", conformado por quienes estaban en el poder, escucharía, negociaría de buena fe y llevaría a cabo los acuerdos; sin embargo, con el rechazo de los acuerdos por parte del gobierno y de todos los grandes partidos (PRI, PAN y PRD) en el Congreso nacional, se hizo evidente para los zapatistas y las comunidades indígenas autónomas, que no había posibilidad para la elaboración de un acuerdo con el "México oficial". Los zapatistas rompieron cualquier relación con aquel México, y decidieron desarrollar su forma de vida alternativa y de gobernación en Chiapas. Los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno son el resultado de aquellos años comprendidos entre 2001 y 2005.

Romper con el gobierno no significó romper con el "otro México", el de abajo, aquel que los zapatistas veían como el sufrido y el opuesto al "México oficial". Desde el principio estuvo claro que cuando el "otro México" salía a las calles en los primeros días, después de la rebelión del 1 de enero de 1994, para detener el intento del gobierno por eliminar a los zapatistas por la fuerza de las armas, había una relación crucial entre los zapatistas y ese México.

Lo que le quedó claro a los zapatistas por más de una década de lucha, era la manera en que ellos querían relacionarse con el otro México. En primer lugar, después de la experiencia del México oficial, en relación con los Acuerdos de San Andrés, los zapatistas estaban decididos a dar un fuerte NO a la política electoral. No veían una izquierda auténtica en el México oficial, ni siquiera en el PRD (Partido de la Revolución Democrática).

Este rechazo al México oficial no fue sólo en relación con la experiencia ante los Acuerdos de San Andrés y la política electoral. Ello también estuvo relacionado con su análisis del modelo neoliberal del capitalismo global, que presentaron en la Sexta Declaración, que se hacía evidente en la aceptación por parte de los partidos políticos principales del modelo neoliberal,

del capitalismo. Los zapatistas consideraron que esto significaba la muerte de México como país.

El rechazo a la política electoral también estuvo ligado a la filosofía zapatista de no tomar el poder. Ellos veían el cambio fundamental en el hecho de ocupar los espacios fuera de los confines electorales y de los meros cambios de gobiernos y, por tanto, la toma del poder era un camino falso para los cambios sociales fundamentales. (Esto no tiene porqué ser interpretado como una filosofía del antipoder, como algunos lo han hecho, sino como un cuestionamiento de cómo el poder está constituido, y de si es el poder del *cambio social* desde abajo la cuestión más importante, la vía fundamental.)

En segundo lugar, los zapatistas vieron la necesidad de no aislarse, no tener limitada la lucha solamente a Chiapas, y sólo referida a los indígenas de México. Ellos no podrían esperar obtener todos sus derechos plenos si el Otro México —el de los trabajadores, las mujeres, los jóvenes, los intelectuales, los homosexuales, las personas religiosas, los ancianos y otras personas— no fuese conducido a la construcción de un México diferente. Como escribieron los zapatistas en la Sexta Declaración:

> Según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y, además, es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar [...] Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados [...] o sea los trabajadores de la ciudad y el campo.[13]

La Sexta Declaración llamaba a una nueva forma de relación con la sociedad civil: La Otra Campaña, lanzada a principios de 2006, extendida hasta 2007.

B. La Otra Campaña: lecciones, contradicciones, desafíos y problemas

Lo estamos viendo. Lo estamos viendo abajo.
Sí, hay todavía miedo y todavía hay rabia.
Sobre todo rabia, más rabia que miedo.
Pero ahora el elemento extra es la organización.

Subcomandante Marcos[14]

[13] Sexta Declaración de la Selva Lacandona.
[14] Entrevista concedida a la revista *Rebeldía* en junio de 2006.

La Otra Campaña se desarrolló de forma paralela a la campaña electoral presidencial. Sin embargo, se separó bruscamente de lo que ocurre cada seis años en México: el maniobrar político, las promesas vacías y la demagogia. El hecho de que los zapatistas comenzaran su campaña en una dirección completamente diferente a la del "progresista" PRD, molestó a muchos en la izquierda, quienes creían que la candidatura de López Obrador representaba una oportunidad para un cambio auténtico en México. Los zapatistas no creían que eso fuera cierto.

La Otra Campaña tenía un significado diferente, mucho más profundo que el de una campaña electoral. Se suponía que debía ser una campaña del Otro —de los que no tienen voz, los marginados, los despreciados, los rechazados, los invisibles— que tendría lugar tanto en el campo, entre los campesinos y las comunidades indígenas; como en la ciudad, en ese gigante urbano que es la ciudad de México, con sus cientos de miles de fábricas y pequeños talleres, con los pueblos indígenas organizados en sus barrios, con los incontables millones que luchan en la economía informal de venta de productos en las calles, con sus decenas de miles de mujeres que hacen trabajo doméstico por una miserable compensación, con la multitud de jóvenes que encuentran las puertas cerradas de un empleo significativo y quienes a menudo terminan gastando sus días en la venta en el metro de discos compactos de música pirateados, o arriesgando sus vidas al cruzar el desierto de Arizona en busca de empleo en el Norte. Fue para este Otro México, y para los intelectuales de izquierda mexicanos, así como para los activistas sociales en derechos humanos, que La Otra Campaña —con la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en su centro—, estaba destinada.

La otra campaña comenzó oficialmente el 1 de enero de 2006, cuando Marcos (el Delegado Cero) y otros zapatistas comenzaron a viajar por todo México. Lo que estaba claro para los zapatistas en los primeros meses de la campaña —"llegar a conocerse y escucharse unos a otros"— fue la contundente y compleja respuesta suscitada.

Los zapatistas esperaban descubrir "el dolor y la pena", pero hallaron mucho más de lo que habían imaginado: "pequeños agricultores comunales, comunidades indígenas, comerciantes en pequeño y vendedores ambulantes, trabajadoras sexuales, trabajadores, empleados domésticos, jóvenes, profesores, estudiantes, mujeres, niños y ancianos"[15] que eran objetos de desplazamiento, explotación y represión, así como de actos de intolerancia,

[15] Subcomandante insurgente Marcos, "Los peatones de la historia", septiembre de 2006, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/09/19/segun da-parte-de-ls-zapatistas-y-la-otra-los-peatones-de-la-historia-los-cami nos-de-la-otra/>.

exclusión, sexismo, homofobia y racismo. Se contaban historias de cómo se destruye la naturaleza en un lugar y otro, y de cómo se produjo la venta de la historia y la cultura de los pueblos. Pero, al mismo tiempo,

> [...] si el México de abajo que íbamos encontrando transpiraba un dolor indignado, los rebeldes organizados (privados de sueños) que iban apareciendo, y uniéndose, revelaban "otro" país, un país lleno de alegría, de lucha y de trabajo por construir sus propias alternativas.[16]

Se podría ver la fusión de dolor y rebelión en las historias contadas para La Otra Campaña por sectores de jóvenes indígenas —forzados a abandonar el campo e irse a la ciudad para sobrevivir y trabajar en las líneas de producción—, las cuales fueron resumidas por Marcos de la siguiente manera:

> Porque toda esta gente que está ahora en maquiladoras es gente indígena que, por el despojo de tierras, sale —sobre todo jóvenes— a conseguir trabajo y se empieza con esta realidad. Ahora sí que del campo a la ciudad, como luego se dice, pero de la forma más brutal que se pueda imaginar. En ese sentido identificamos las raíces, el común denominador, y creo que, de alguna u otra forma, cuando se da este encuentro se batalla menos que con los obreros tradicionales, porque tenemos la misma raíz, el mismo origen.
>
> Y a la hora que ellos explican esto, lo explican como lo explicamos nosotros. Y se está planteando esto que insistimos una y otra vez: esta gente va allí expulsada. No por mejores condiciones de vida, sino por sobrevivir. Porque no hay otra opción. Y eso es lo que permite esas condiciones tan brutales de explotación: jornadas laborales de 14 a 16 horas; salarios mínimos, muy mínimos, de 45 o 50 pesos, y un alto costo de la vida, porque ya en la ciudad pues hay que rascarse con sus propias uñas.
>
> Nosotros pensamos que con este proletariado, con este nuevo proletariado, hay una identificación casi inmediata. Es esta raíz indígena la que les da esa firmeza y esa claridad, cuando menos para nosotros. Y se ve claro en el encuentro obrero: los trabajadores que venían de ese sector y con esa tradición, inmediatamente dijeron: aquí de lo que se trata es de un sistema, no de un sindicato. A pesar de que han hecho luchas por registrar sindicatos y por condiciones laborales, es tan brutal y tan inmediata la presencia del patrón: casi igual como la presencia del terrateniente en la hacienda porfirista [...] Muy combativo, muy radical, muy sobre enfrentar al capital, ahí, en el centro de trabajo. Paremos, forcemos, rebelémonos en la misma línea de producción, que casi no tiene ahora ningún ejemplo por ese lado.

[16] "Los peatones de la historia".

Como que la lucha obrera actual —digamos la que más se conoce— no se da en la línea de producción, sino se da afuera: vía el sindicato o vía las movilizaciones. No sé, soy muy ignorante de esto, pero son pocas las luchas obreras que se den en la línea de producción. Y éstos las están planteando ahí. Ahí es donde se está dando la rebelión. Cuando menos lo que nos estuvieron contando. A la hora en que las obreras maquiladoras mandan a la chingada la línea, o se levantan, paran, entonces se viene todo el proceso de represión. Nosotros creemos que tenemos ahí un maestro importante: que en ellos no esté todavía la noción de que tienen mucho que enseñar, tal vez se opaca por esta decisión y esta radicalidad en su lucha.[17]

Los zapatistas, al escuchar de manera extraordinariamente atenta las voces desde abajo, caracterizan de esta forma los primeros meses de *La Otra*. Luego, en la primera semana de mayo, partidarios de San Salvador Atenco, quienes ayudaban a vendedoras de flores en una comunidad cercana, fueron brutalmente atacados, golpeados, e incluso violados por la policía local, bajo órdenes de un alcalde del PRD. La comunidad se negó a permanecer pasiva y se defendió. Hubo muertos y muchos fueron encarcelados. Atenco se convirtió en un punto decisivo porque la reacción ante lo sucedido demostraba las dificultades y las contradicciones en la construcción de un movimiento alternativo en México.

En Atenco, la población optó por luchar contra la brutalidad de la policía en medio de la campaña electoral presidencial. Algunos miembros de la izquierda mexicana y muchos intelectuales, que ya se molestaban porque Marcos no escatimaba en realizar críticas a López Obrador y al PRD en sus recorridos con La Otra Campaña, se percataron de pronto que esa "sucia" y brutal interrupción de la campaña electoral por los sucesos de Atenco amenazaba las posibilidades de su candidato progresista. Atenco fue recibido con mucho silencio y se le hizo la "vista gorda". Marcos y los zapatistas lucharon contra la distorsión del suceso por parte de los medios de comunicación, suspendieron los viajes de La Otra Campaña para concentrarse en el apoyo y la protesta por lo sucedido en esa comunidad.

Al final, no fue ni Marcos ni *La Otra*, ni tan siquiera la resistencia a la opresión en Atenco, lo que determinó los resultados de la elección presidencial. López Obrador probablemente ganó la votación, pero es tan corrupta e incestuosa la clase dominante mexicana, que no podía aceptar su limitada victoria como gestora del capitalismo neoliberal. El fraude masivo fue utilizado magistralmente para incautar la victoria. La indignación en la ciudad de México produjo protestas masivas, pero no cambió los resultados.

[17] Marcos, entrevista concedida a *Rebeldía* en mayo de 2006.

Mientras tanto, los zapatistas con su Sexta Declaración y La Otra Campaña se situarían en otro terreno pues procederían a desplegar la campaña y compartir abiertamente, aún más, el proceso de su trabajo de construcción de autonomía en los territorios rebeldes por medio de un memorable encuentro.

III. Nuevamente, la construcción de la autonomía en territorio rebelde: el Segundo Encuentro de los Zapatistas y de los Pueblos del Mundo. El poder de las voces indígenas en rebelión

(El segundo encuentro entre los zapatistas y los pueblos del mundo se celebró en los territorios rebeldes de Oventic, Morelia y La Realidad, en julio de 2007. Tuve la oportunidad de viajar y de observar. A continuación presento extractos de mis notas.)

Hubo una diferencia importante entre este encuentro[18] *y los anteriores. Ello se debe a la poderosa participación de las comunidades indígenas en resistencia. Estas comunidades siempre habían participado en los encuentros anteriores, por supuesto; sin embargo, rara vez habían hablado. Esta vez, ello cambió dramáticamente.*

El encuentro fue para informar sobre los diez años de construcción de autonomía en los territorios rebeldes, después de la traición de los Acuerdos de San Andrés, seguido de la decisión de las comunidades indígenas autónomas en resistencia de implementarlas de manera unilateral. Lo más importante de la reunión estuvo dado por una docena de presentaciones realizadas por los propios indígenas para "los pueblos del mundo". Para nuestro beneficio hablaban en español, aunque para la gran mayoría de los oradores ésta no era su lengua materna. A ello le siguió un poderoso discurso de ideas, acciones y aliento. Las presentaciones fueron realizadas por las comisiones de Educación, Salud, Producción, Gestión y por la de Mujeres, las cuales se habían creado en varios municipios autónomos en cada uno de los cinco Caracoles establecidos en diferentes regiones de Chiapas. Los Caracoles son más que regiones administrativas; ellos son formas de organización y de práctica de las comunidades indígenas. Los municipios dentro de cada Caracol establecieron comisiones para encontrar la manera de desarrollar las transformaciones en la vida y el trabajo que la auténtica auto-

[18] En español en el original.

nomía representaría. Los informes de los miembros de la comisión en cada uno de los cinco Caracoles fueron escuchados.

Las comisiones de Educación se enfrentaron al reto de empezar desde el principio. Ellos no deseaban que el gobierno de México, a nivel estatal o federal, estuviera relacionado con su educación, debido a los años de malos procesos educativos, de no respeto a las lenguas nativas, de formas de enseñanza que no tienen que ver con sus necesidades y visiones jerárquicas con respecto a la naturaleza. Escuchamos informes de municipios autónomos, acerca de cómo sus comisiones tenían que empezar por introducir promotores educativos, personas que promovieron la educación. Pero esto significaba que ellos mismos tuvieron que aprender a ser los nuevos maestros, para desarrollar los materiales para enseñar en las escuelas, para enseñar en la lengua materna, así como en español. Para lograr esto, trabajaron con estudiantes de universidades y otros a fin de comenzar a desarrollar un nuevo tipo de currículo, que desarrollara el aprendizaje no sólo de los libros, sino, concretamente en la actividad cotidiana, de un método para un tipo diferente de educación, en donde se juntarían la práctica y la teoría. Según señaló una de las mujeres miembro de la comisión: "Queríamos poner fin a la división entre el trabajo intelectual y el manual, en nuestra forma de enseñar y de aprender".

Su currículo incluye su verdadera historia ("incluso a partir desde nuestros abuelos y abuelas"), las cuestiones del colectivismo, de cómo relacionarse en la práctica con la naturaleza en sus comunidades. Tuvieron que construir físicamente las escuelas comenzando con el nivel primario; y más recientemente han comenzado a establecer la educación secundaria. Los promotores educativos no reciben un salario, es una obra a conciencia. Una noche, durante la parte cultural del encuentro, fuimos convidados a las actividades de los estudiantes de educación secundaria.

Las comisiones de Salud tuvieron que empezar por aprender y enseñar lo que el gobierno mexicano jamás se había tomado la molestia de hacer. Esto incluía la construcción de clínicas, la enseñanza de la higiene personal, yendo de casa en casa, de familia en familia, cómo conservar los alimentos adecuadamente, tener agua potable, cómo construir las letrinas. Enseñar cómo tener cocinas que no tuviesen exceso de humo para evitar que existan tantas infecciones respiratorias; cómo utilizar menos madera o cómo mantener a los animales separados de locales habitacionales, fueron parte de la labor de las comisiones de Salud. La salud de las mujeres tenía una prioridad especial durante el embarazo, el parto y después del nacimiento. Hacer todo esto, bien sea en la educación como en la salud, significó enseñar a los promotores, quienes luego enseñarían a otros.

Se recibieron informes sobre la producción. La mayor parte del trabajo es agrícola: producción de frijol, maíz y animales y es, en su gran mayoría, un trabajo comunal de tipo colectivo. Esto hace que se conviertan en administradores de sus tierras, discutan y decidan sobre su uso, cómo conservarla y restaurarla. Ésta es en gran parte para la producción, para el uso dentro de sus comunidades o para el simple intercambio con otras comunidades.

Entonces, cuando estas comunidades se enfrentan a la necesidad de intercambiar fuera de sus comunidades, es que no existe la barrera del mercado mundial, aunque aquí se presenta en una escala pequeña. Escuchamos informes en relación con la producción de café y de bienes artesanales. Las comunidades zapatistas están tratando de encontrar una forma de exportar su café fuera de Chiapas, sin necesidad de intermediarios, que toman una gran tajada, mientras las comunidades indígenas reciben muy poco. Las comunidades están buscando salidas para su café con las cooperativas que den un precio justo.

Una mujer del Caracol de Oventic informó sobre las mujeres que producen colectivamente productos artesanales, pero al tratar de venderlos en San Cristóbal de las Casas se enfrentan a las tiendas que les dan algunos bienes. Las mujeres abrieron una tienda cooperativa, pero es pequeña y no pueden vender todo lo que se produce, mientras pierden otros mercados fuera de la región.

Incluso los zapatistas en este pequeño rincón del mundo están encadenados de alguna manera con el mercado mundial. Desde luego, se dan cuenta de esto, y están advertidos de que su actividad por sí sola no puede liberarlos. La Otra Campaña y el alcance de la solidaridad internacional son partes de una búsqueda por romper con el poder del capital.

Se presentaron también una serie de informes centrados en la gobernanza: cómo las comisiones de los distintos municipios y las Juntas de Buen Gobierno emprenden la gobernabilidad en sus comunidades y regiones. En primer lugar, es el gobierno sin una costosa burocracia —no se recibe un sueldo por su trabajo. En segundo lugar, no hay grupos de gobierno por separado. El gobierno no es una especialización profesional, sino la responsabilidad de la comunidad. Las personas sirven en las comisiones de gobierno en una rotación, en un término inmediatamente reemplazable. Para las Juntas de Buen Gobierno, los términos son de treinta días, para que todo el mundo experimente la manera de gobernar. Cualquiera puede ser retirado inmediatamente por hacer cosas indebidas.

Está el trabajo de quienes se responsabilizan de la contabilidad y la administración, que no se limita a una cuestión cuantitativa, sino que es, más bien, cualitativo: la administración y la contabilidad están en relación

con toda la comunidad, sus necesidades, en lugar de la simple remuneración individual por el trabajo desarrollado.

Hubo también informes de las comisiones de la Mujer. Por todas partes en este encuentro estuvo la presencia de las mujeres. Ellas fueron la mitad o más de las ponentes. Ellas hablaron de la situación de las mujeres indígenas ante la sublevación de 1994 y señalaron después los cambios más importantes. Pero también hablaron de las dificultades y los problemas en relación con la condición y el tratamiento de las mujeres en las comunidades indígenas en el momento actual. La Sexta Declaración había hecho una autocrítica por la insuficiente participación de las mujeres. En el momento de este encuentro, dos años más tarde, la voz y la participación de las mujeres fue fuerte. Esto no quiere decir que haya quedado resuelto totalmente el problema.

Pero resumir en unos cuantos párrafos la experiencia de la construcción de la autonomía en las regiones rebeldes es, por supuesto, imposible. Tal vez podamos recordar las palabras de Marx al escribir de la Comuna de París, en la que hombres y mujeres corrientes, en su práctica revolucionaria cotidiana en las condiciones más extremas de privación y peligro, se esforzaron por crear un nuevo mundo: su grandeza fue su propia existencia de trabajo. Sin tratar de hacer cualquier tipo de estrecho paralelo, sin duda podemos decir que la grandeza de las comunidades indígenas autónomas zapatistas en resistencia a lo largo de estos últimos 12 años, ha sido la propia existencia de trabajo.

IV. LOS ZAPATISTAS Y LOS INTELECTUALES DE IZQUIERDA DE MÉXICO

Volvamos al concepto de la relación entre la teoría y la práctica de los zapatistas, como se ve en la crítica a los intelectuales de izquierda mexicanos planteada por Marcos. Anteriormente hemos escrito de la actitud de *La Otra* hacia la campaña presidencial, incluyendo la candidatura de López Obrador, que recibiera el apoyo de un segmento importante de los intelectuales de izquierda. La posición de los zapatistas —con Marcos como su portavoz particularmente intensamente— quienes se desmarcan de López Obrador y el PRD, fue bastante impopular entre los intelectuales de izquierda, así como entre algunos activistas radicales, que veían la candidatura de López Obrador como una apertura y un cambio cualitativo del PRI-PAN.

Marcos, en una entrevista para *Rebeldía*, una revista estrechamente asociada a los zapatistas, comentó sobre cómo ellos consideraban a un segmen-

to de la izquierda mexicana, en el que se incluyen intelectuales académicos y la forma en que éstos teorizan:

> Nosotros decimos que hay un problema en el sector intelectual, no sólo éste que señalas, sino en todo el sector intelectual —incluyendo el de izquierda radical— que es la separación o el desprendimiento del quehacer intelectual del quehacer político. A la hora que estás produciendo teoría o reflexión teórica, desligado de un movimiento, en esta especie de *outsider* que se propone a sí mismo el intelectual, está espontáneamente tomando de la realidad una concepción, y es esa concepción la que le permite editar la realidad y elegir: "esto es lo más importante". Es la idea ésta de que "bueno, si espontáneamente" —no como producto de un movimiento social, sino espontáneamente— de lo que veo en la realidad —que lo que ves de la realidad es lo que dicen otros intelectuales, lo que dicen los medios de comunicación, lo que se dice en los círculos culturales: que el imperialismo, o el Imperio, o la nueva correlación de fuerzas—, eso es lo que les permite decir: "esto es lo que importa" y les permite construir teorías como las de los corredores, diferentes tendencias que dicen: "así está la realidad". Y sí, si partes de esa concepción, sí consigues obtener elementos de realidad que te confirmen tu tesis y también la contraria. Pero nunca llegan a esa parte.
>
> Nosotros decimos que la teoría, en ese sentido, allá arriba, siempre va a cojear de eso. Porque no se está planteando lo que dijo —no me acuerdo quién— que el problema de la teoría es práctico, fundamentalmente práctico. Y la práctica no es dar una clase, no es escribir un artículo, sino vincularse directamente con un movimiento social o político. Ahora, dentro de ese sector, está esto que se llama la comodidad en el código cultural. Cualquier cosa que altere mi posición como intelectual; que la ponga en crisis o que la cuestione, es algo que espontáneamente el intelectual rechaza. Si hay elementos en la realidad o movimientos que en la realidad están planteando una radicalización de la sociedad, eso significa que el intelectual pierde su espacio de seguridad para producir teoría.
>
> Los elementos se precipitan y no alcanza a producir la reflexión teórica. ¿Cuál es la queja fundamental de los intelectuales de izquierda y de derecha respecto a la irrupción de la Comisión Sexta, a partir de lo de Atenco? Nos desarregla el panorama. Ya teníamos aquí los elementos: los partidos políticos, el IFE [...] Y de pronto aparece y entra —¿por dónde? por la ventana— esta bola de plebeyos que no sólo no controlo y no sólo no sé de qué se trata, no quiero entenderlos, y me desarreglan todo el panorama. Y está esa desesperación que se traduce en odio y en coraje [...].
>
> Lo que nosotros pensamos es que este análisis de lo que es la correlación de fuerzas lo que está haciendo es seleccionar de la realidad los elementos que les permitan [a los intelectuales] argumentar el "no voy a hacer", "no hay que hacer", "no se muevan", "no hagan olas". Pero que si hacemos realmente un

> análisis de la correlación de fuerzas, a lo mejor puede salir que sigue siendo más poderoso el enemigo, pero que ya hay otro elemento del que nunca se es consciente: que es el de abajo. Y su rebeldía es organización.
>
> No se trata que el EZLN esté diciendo, esté hablando de un sentimiento o de una subjetividad rebelde. El EZLN, a la hora que está pasando por los estados, está detectando que esa subjetividad está organizada y tiene una historia. No se trata de movimientos espontáneos, ni de encontrar a la gente nada más que esté lista. Resulta que la gente ya tiene su organización y su historia.[19]

Marcos y los zapatistas comenzaron a desarrollar su propio punto de vista de la unidad entre la organización y la teoría. Cuando dicen que rechazan mirar más arriba y están mirando sólo hacia abajo, no lo hacen simplemente como alabanza de la espontaneidad. Están hablando del "elemento extra: la organización" que viene de abajo. Se refieren a la organización de las comunidades autónomas indígenas en resistencia de Chiapas, y a los partidarios de La Otra Campaña, los que tienen sus propias organizaciones, sus propias historias.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona fue escrita a partir de casi una década de experiencia de construcción de las autonomías en Chiapas, por medio de la organización indígena desde abajo, de la voluntad por llegar al Otro México fuera de Chiapas, después de experimentar la imposición del capitalismo neoliberal externo y desde arriba. Al mismo tiempo, fue escrita por otro tipo de organización, por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). Nosotros no conocemos la composición completa de esta organización, o la totalidad de sus debates teórico-organizacionales. Sin embargo, sí contamos con una amplia gama de sus declaraciones y de las declaraciones de más de una década. La Sexta Declaración se elaboró en consulta con las comunidades indígenas autónomas. Dos formas de organización revolucionaria se unieron —las comunidades indígenas y el CCRI. La práctica zapatista —un modo de teorización— reconoce que el movimiento desde abajo no es simplemente la fuerza sino la *conciencia* de la gran transformación social. La declaración teórica del CCRI fue escrita en relación con la organización de las comunidades indígenas en resistencia.

El CCRI fue creado como parte del EZLN, y es una organización político-militar. Ella desde el principio ha traído la teoría, las ideas, a la palestra de debate. Baste recordar la serie de leyes revolucionarias que fueron elaboradas por el EZLN junto con sus partidarios indígenas en un momento *anterior* a la sublevación organizada del 1 de enero de 1994. El hecho de que los estudiantes de la UNAM en la década de 1990 podían escribir en las paredes de

[19] Marcos, entrevista concedida a *Rebeldía* en mayo de 2006.

la universidad: "El arma verdadera de los zapatistas es la pluma de Marcos", habla de cómo el centro ha sido el papel de las *ideas* emancipadoras en esta lucha. Está claro que el CCRI consideró, como una de sus responsabilidades fundamentales, el darle letras a los pensamientos, las aspiraciones y la práctica del movimiento indígena en resistencia. Con la Sexta Declaración, esta responsabilidad se ha extendido hacia el Otro México y no tiene nada que ver con la visión "ortodoxa" del vanguardismo y de los partidos de vanguardia con su "liderazgo" y su "conciencia" para el movimiento.

Todo lo contrario es el caso de la brusca ruptura con esa "ortodoxia". El CCRI, así como la Comisión de la Sexta, parecen ser un tipo diferente de "grupo de liderazgo", si quisiéramos utilizar dicha expresión. Marcos y los zapatistas reconocen que el origen de la teoría es importante y crucial —y tal vez diría que la fuente fundamental— lo mismo que ésta reside en el movimiento desde abajo. Una y otra vez se habla de mirar hacia abajo, escuchar lo que sucede abajo y tocarlo.

Entonces me gustaría formular una preguntar: *¿es el movimiento desde abajo la única fuente de la teoría revolucionaria, o hay otra fuente crucial*? Cuando comentábamos anteriormente sobre la importancia de las formas autónomas de organización y de gobierno, es *su propia existencia* de trabajo, decíamos que no estábamos tratando de dirigir a nadie hacia una relación entre las comunidades indígenas autónomas y la descripción de Marx de la Comuna de París. Éstas se fundamentaron en diferentes circunstancias históricas, políticas y geográficas. Pero es de señalar que por una parte, estos dos momentos emancipadores se iniciaron y se encaminaron por medio de *la conciencia creativa y de la práctica desde abajo*; por otro lado, hay que entender que lo sucedido en 1871 fue tanto de las masas parisinas *como de la conciencia creativa y la praxis de Marx*. Carlos Marx se enfrentó al desafío de su tiempo al tener todos sus sentidos en sintonía con el movimiento desde abajo *y* por la recreación de la dialéctica de nuevo como respuesta a ese movimiento desde abajo.[20]

El reto al que nos enfrentamos hoy día es, de alguna manera, el desafío que enfrentara Marx en la época de la Comuna. Nos estamos preguntando hoy, como pidiera y se esforzara Marx por responder en su tiempo: ¿cuál es el significado de estos acontecimientos? Marx no limitó su respuesta a una descripción revolucionaria de estos sucesos. El significado implicaba la elaboración de un marco teórico dialéctico para estos nuevos comienzos desde

[20] Véase mi capítulo "La Comuna de París de 1871: la fusión de la espontaneidad de masas en acción y el pensamiento con la responsabilidad del intelectual revolucionario: la vía de doble sentido entre Marx y la Comuna", en *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*, Buenos Aires, Herramienta, 2013.

abajo, lo que contribuye a profundizarlos y a extenderlos. Marx reconoció en las masas parisinas a la razón *y* se encontró con el desafío de elaborar de nuevo la teoría en respuesta a ello. Y ésta ha encontrado su camino en la edición francesa revisada de *El capital*, 1872-1875,[21] que sólo podía hacerla al estar embebido él mismo en el pensamiento dialéctico, al mismo tiempo que se basaba en la creatividad de las masas desde abajo.

¿Cómo pueden los nuevos comienzos revolucionarios, que han tenido lugar en el suroeste de México, ser "resumidos" de una manera que ayude en la consecución de un futuro liberador? ¿No es un desafío para los zapatistas esclarecer sobre las actividades críticas rebeldes, incluyendo sus formas de organización emancipatorias como base para nuevos trabajos teóricos, y que a su vez ayudan a establecer el punto de vista de nuevas manifestaciones/ concretizaciones de organización revolucionaria?

Aquí me permito sugerir que el punto de vista filosófico de Marx, la dialéctica marxista-hegeliana, incluyendo su ruptura con el viejo concepto de aquello que es la teoría, puede ayudar a resolver el camino continuo y *bidireccional* entre la teoría y la práctica, la dialéctica entre las ideas y la organización para nuestros días.

APÉNDICE 1

Ellos y Nosotros. V. La Sexta
Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Enero de 2013.
Para: l@s compañer@s adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en todo el mundo.
De: Las zapatistas, los zapatistas de Chiapas, México.
Compañeras, compañeros y *compañeroas*:

Ahora queremos explicarles y comunicarles algunos cambios que haremos en nuestro caminar y en el que, si están de acuerdo y nos acompañan, volveremos, pero de otra forma, al dilatado recuento de dolores y esperanzas que antes se llamó La Otra Campaña en México y la Zezta Internazional en el mundo, y que ahora será simplemente *La Sexta.* Ahora iremos más allá, hasta...

[21] Raya Dunayevskaya *et al.*, "La Comuna de París ilumina y profundiza el contenido de *El capital*", en *Marxismo y la libertad desde 1776 hasta nuestros días*, México, Fontamara, 2007.

El tiempo del No, el tiempo del Sí

Compañeras, compañeros:

Definido el quiénes somos, nuestra historia pasada y actual, nuestro lugar y el enemigo al que nos enfrentamos, como está plasmado en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, sigue pendiente el acabar de definir el por qué luchamos.

Definidos los "*no*", falta acabar de delinear los "*sí*".

Y no sólo, faltan también más respuestas a los "*cómo*", "*cuándo*", "*con quién*".

Todos ustedes conocen que nuestro pensamiento no es el de construir una gran organización con un centro rector, un mando centralizado, un jefe, sea individual o colegiado. Nuestro análisis del sistema dominante, de su funcionamiento, de sus fortalezas y debilidades, nos ha llevado a señalar que la unidad de acción puede darse si se respetan lo que nosotros llamamos "los modos" de cada quien. Y esto de "los modos" no es otra cosa que los conocimientos que cada uno de nosotros, individual o colectivo, tiene de su geografía y calendario. Es decir, de sus dolores y sus luchas.

Nosotros estamos convencidos que todo intento de homogeneidad no es más que un intento fascista de dominación, así se oculte en un lenguaje revolucionario, esotérico, religioso o similares. Cuando se habla de "unidad", se omite señalar que esa "unidad" es bajo la jefatura del alguien o algo, individual o colectivo. En el falaz altar de la "unidad" no sólo se sacrifican las diferencias, también se esconde la supervivencia de todos los pequeños mundos de tiranías e injusticias que padecemos.

En nuestra historia, la lección se repite una y otra vez. Y en cada vuelta del mundo, siempre es para nosotros el lugar del oprimido, del despreciado, del explotado, del despojado. Las que llamamos las "cuatro ruedas del capitalismo": explotación, despojo, represión y desprecio, se han repetido a lo largo de toda nuestra historia, con diferentes nombres arriba, pero nosotros somos siempre los mismos abajo.

Pero el actual sistema ha llegado a un estadio de locura extrema. Su afán depredador, su desprecio absoluto por la vida, su deleite por la muerte y la destrucción, su empeño en instalar el *apartheid* para todos los diferentes, es decir, todos los de abajo, está llevando a la humanidad a su desaparición como forma de vida en el planeta.

Podemos, como alguien pudiera aconsejar, esperar pacientemente a que los de arriba acaben por destruirse a sí mismos, sin reparar en que su insana soberbia lleva a la destrucción de todo. En su afán de estar más y más arriba,

dinamitan los pisos de abajo, los cimientos. El edificio, el mundo, terminará por colapsarse y no habrá a quién culpar como responsable.

Nosotros pensamos que sí, que algo anda mal, muy mal. Pero que si para salvar a la humanidad y la maltrecha casa en que habita, alguien se tiene que ir, deben ser, tienen que ser los de arriba. Y no nos referimos a desterrar a las personas de arriba. Hablamos de destruir las relaciones sociales que posibilitan que alguien esté arriba a costa de que alguien esté abajo.

Los zapatistas, las zapatistas, sabemos que esta gran línea que hemos trazado sobre la geografía del mundo no es nada clásica. Que esto del "arriba" y el "abajo" molesta, incomoda e irrita. Sí, no es lo único que irrita, lo sabemos, pero ahora nos estamos refiriendo a esta incomodidad.

Podemos estar equivocados. Seguramente lo estamos. Ya aparecerán los policías y comisarios del pensamiento para juzgarnos, condenarnos y ejecutarnos... ojalá sólo sea en sus flamígeros escritos y no escondan su vocación de verdugos detrás de la de jueces. Pero así es como los zapatistas, las zapatistas vemos el mundo y sus modos:

Hay machismo, patriarcado, misoginia, o como se diga, pero una cosa es ser mujer de arriba y otra completamente diferente serlo de abajo. Hay homofobia sí, pero una cosa es ser homosexual de arriba y una muy otra es serlo de abajo. Hay desprecio al diferente sí, pero una cosa es ser diferente arriba y otra serlo abajo. Hay izquierda como alternativa a la derecha, pero una cosa es ser de izquierda arriba y algo completamente distinto (y opuesto, agregamos nosotros) serlo de abajo.

Pongan ustedes su identidad en este parámetro que señalamos y verán esto que les decimos. La identidad más tramposa, de moda cada que el Estado moderno entra en crisis, es la de "ciudadanía". No tienen nada en común y sí todo de opuesto y contradictorio el "ciudadano" de arriba y el "ciudadano" de abajo. Las diferencias son perseguidas, arrinconadas, ignoradas, despreciadas, reprimidas, despojadas y explotadas, sí.

Pero nosotros, nosotras vemos una diferencia más grande que atraviesa esas diferencias: el arriba y el abajo, los que tienen y los que no tienen. Y vemos que esa gran diferencia tiene algo sustancial: el arriba está arriba sobre lo de abajo; el que tiene posee porque despoja a los que no tienen. Siempre según nosotros, esto del arriba y el abajo determina nuestras miradas, nuestras palabras, nuestros oídos, nuestros pasos, nuestros dolores y nuestras luchas.

Tal vez haya otra oportunidad para explicar más de nuestro pensamiento sobre esto. Por ahora sólo diremos que miradas, palabras, oídos y pasos de arriba tienden a la conservación de esa división. Claro que eso no implica inmovilidad. El conservadurismo parece estar muy lejos de un sistema que descubre más y mejores formas de imponer las cuatro heridas que el mundo

de abajo padece. Pero estas "modernizaciones" o "progresos" no tienen otro objetivo que conservar arriba a los de arriba de la única forma en que es posible, es decir, sobre los de abajo.

La mirada, la palabra, el oído y los pasos de abajo, según nosotros, son determinados por el cuestionamiento: *¿por qué así?, ¿por qué ell@s?, ¿por qué nosotr@s?*

Para imponernos respuestas a esas preguntas, o para evitar que las hagamos, se han construido catedrales gigantescas de ideas, algunas más o menos elaboradas, las más de las veces tan grotescas que no sólo admira que alguien las haya elaborado y alguien las crea, también que se hayan construido universidades y centros de estudios y análisis sostenidos en ellas.

Pero siempre aparece un aguafiestas que arruine los sucesivos festejos de la culminación de la historia. Y es@ malhora responde a esas preguntas con otra: *"¿podría ser de otra forma?"*. Esa pregunta tal vez pueda ser la que detona la rebeldía en su acepción más amplia. Y puede serlo porque hay un "*no*" que la ha parido: *no tiene por qué ser así*.

Disculpen si este confuso rodeo los ha irritado. Acháquenlo ustedes a nuestro modo, o a nuestros usos y costumbres. Lo que queremos decir, compañeras, compañeros, *compañeroas*, es que lo que nos convocó en la Sexta fue ese "no" rebelde, hereje, grosero, irreverente, molesto, incómodo.

Llegamos acá porque nuestras realidades, nuestras historias, nuestras rebeldías nos llevaron a ese "*no tiene por qué ser así*". Eso y que, intuitiva o elaboradamente, nos hemos respondido "*sí*" a la pregunta "*¿podría ser de otra manera?*".

Falta responder a las preguntas que se atropellan después de ese "*sí*": ¿Cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos? ¿Qué hay que hacer? ¿Con quién? Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s.

*

En este nuevo paso, pero en el mismo camino de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, como zapatistas que somos trataremos de aplicar algo de lo que aprendimos en estos siete años y haremos cambios en el ritmo y la velocidad del paso, sí, pero también en la compañía.

Saben ustedes, uno de los muchos y grandes defectos que tenemos las zapatistas, los zapatistas, es la memoria. Recordamos quién estuvo cuándo y en dónde, qué dijo, qué hizo, qué calló, qué deshizo, qué escribió, qué borró. Recordamos los calendarios y las geografías. Que no se nos malinterprete.

No juzgamos a ningun@, cada quien se construye como puede su coartada para lo que hace y deshace. El necio rodar de la historia dirá si fue un acierto o un error.

Por nuestra parte, los hemos visto, los hemos escuchado, de tod@s hemos aprendido. Ya vimos quiénes fueron los que sólo se acercaron para sacar provecho político propio de La Otra Campaña, quiénes van brincando de una movilización a otra, seducidos por las masas, y paliando así su incapacidad para generar algo por sí mismos. Un día son antielectorales, otro día despliegan sus banderas en la movilización de moda; un día son maestros, al otro estudiantes; un día son indigenistas, al otro día se alían con finqueros y paramilitares. Claman por el fuego justiciero de las masas, y se desaparecen cuando llegan los chorros de agua de los tanques antimotines. No volveremos a caminar junto con ellos.

Ya vimos quiénes son los que aparecen cuando hay templetes, interlocuciones, buena prensa, atención, y se desaparecen a la hora del trabajo sin bulla pero necesario, como la mayoría de quienes aquí escuchan o leen esta carta lo saben. En todo este tiempo, nuestra mirada y nuestro oído no fueron para quienes estaban arriba del templete, sino para los que lo levantaron, los que hicieron la comida, barrieron, cuidaron, manejaron, volantearon, se la rajaron, como se dice por ahí. También vimos y escuchamos a quienes sobre los demás se treparon. No volveremos a caminar junto con ellos.

Ya vimos quiénes son los profesionales de las asambleas, sus técnicas y tácticas para reventar reuniones de modo que sólo ellos, y quienes les siguen, queden para aprobar sus propuestas. Reparten derrotas por donde se aparecen dirigiendo mesas moderadoras, haciendo a un lado a los "fresas" y "pequeño burgueses" que no entienden que en el orden del día se juega el futuro de la revolución mundial. Los que ven mal cualquier movimiento que no termine en una asamblea conducida por ell@s. No volveremos a caminar junto con ellos.

Ya vimos quiénes son los que se presentan como luchadores por la libertad de los presos y presas en los eventos y campañas, pero que nos demandaron abandonar a los presos de Atenco y continuar el recorrido de La Otra Campaña porque ya tenían su estrategia y sus eventos programados. No volveremos a caminar junto con ellos.

*

La Sexta es una convocatoria zapatista. Convocar no es unir. No pretendemos unir bajo una dirección, ni zapatista ni de cualquier otra filiación. No buscamos cooptar, reclutar, suplantar, aparentar, simular, engañar, dirigir, subordi-

nar, usar. El destino es el mismo, pero la diferencia, la heterogeneidad, la autonomía de los modos de caminar, son la riqueza de la Sexta, son su fuerza. Ofrecemos y ofreceremos respeto, y demandamos y demandaremos respeto. A la Sexta un@ se adhiere sin más requisito que el "no" que nos convoca y el compromiso de construir los "sí" necesarios.

*

Compañeroas, compañeros, compañeras:

Por parte del EZLN les decimos:

1.- Para el EZLN ya no habrá una Otra Campaña nacional y una Zezta Internazional. A partir de ahora caminaremos junto a quienes invitemos y nos acepten como compas, lo mismo en la costa de Chiapas que en la de Nueva Zelanda. Así que el territorio de nuestro accionar está ahora claramente delimitado: el planeta llamado "Tierra", ubicado en el llamado Sistema Solar. Seremos ahora lo que somos de por sí: "La Sexta".

2.- Para el EZLN, ser de la Sexta no requiere afiliación, cuota, inscripción en lista, original y/o copia de una identificación oficial, rendición de cuentas, estar en el lugar del juez, o el jurado, o el acusado, o el verdugo. No hay banderas. Hay compromisos y consecuencias de esos compromisos. Nos convocan los "no", nos mueve la construcción de los "sí".

3.- Quienes, con el resurgimiento del EZLN, esperen una nueva temporada de templetes y grandes concentraciones, y las masas asomándose al porvenir, y los equivalentes a los asaltos al palacio de invierno, se desilusionarán. Es mejor que se vayan de una vez. No pierdan el tiempo, y no nos hagan perder el tiempo. El andar de la Sexta es de tranco largo, no para enanos del pensamiento. Para acciones "históricas" y "coyunturales" hay otros espacios donde seguramente encontrarán acomodo. Nosotros no queremos sólo cambiar de gobierno, queremos cambiar de mundo.

4.- Ratificamos que como EZLN no nos aliaremos a ningún movimiento electoral en México. Nuestra concepción ha sido clara sobre eso en la Sexta y no hay variación. Entendemos que haya quienes piensen que es posible transformar las cosas desde arriba sin convertirse en uno más de los de arriba. Ojalá y las desilusiones consecutivas no los lleven a convertirse en eso contra lo que luchan.

[...]

5.- El EZLN les pide paciencia para irles dando a conocer las iniciativas que, durante siete años, hemos madurado, y cuyo principal objetivo será que estén en contacto directo con las bases de apoyo zapatista en la forma que, en mi humilde opinión y larga experiencia, es la mejor, es decir: como alumnos.

6.- Por ahora sólo les adelantamos que quienes puedan y quieran, y que sean invitados expresamente por la Sexta-EZLN, vayan juntando el *varo*, la plata, el *money* o como le digan a la moneda de cambio en cada parte del planeta, para estar en posibilidades de viajar a tierras zapatistas en fechas por precisar. Más después les diremos más detalles.

Para terminar esta misiva (que, como es evidente, tiene la desventaja de no tener un video o una rola que la acompañe y complete en su versión leída), queremos mandar el mejor de nuestros abrazos (y sólo tenemos uno) a los hombres, mujeres, niños y ancianos, grupos, organizaciones, movimientos, o como cada quien se nombre a sí mismo, que en todo este tiempo no nos alejaron de sus corazones, y resistieron y apoyaron como compañeras, compañeros y *compañeroas* que somos.

Compas:

Somos la Sexta. Nos va a costar mucho. No serán menos nuestros dolores al abrirnos a los que en el mundo duelen. El camino será más tortuoso. Batallaremos. Resistiremos. Lucharemos. Moriremos tal vez. Pero una, diez, cien, mil veces, siempre venceremos siempre.

Por el Comité Clandestino Revolucionario
Indígena-Comandancia General
del Ejército Zapatista de Liberación
Nacional, La Sexta- EZLN.
Subcomandante insurgente Marcos.
Chiapas, México, Planeta Tierra.
Enero de 2013

APÉNDICE 2

Ellos y Nosotros. VI. Las Miradas 6. El Somos
Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
14 de febrero de 2013

Para: las y los adherentes a la Sexta en todo el mundo.
De: subcomandante insurgente Moisés.

El tiempo ya ha llegado y su momento también. Como esos tiempos que traen todos los seres humanos ya sean buenas o malas personas, un@ nace, llega y muere, se va. Son tiempos. Pero hay un otro tiempo, en que un@ puede decidir para dónde caminar, cuando ya es tiempo de ver el tiempo, o sea ya

puedes entender la vida, de cómo debe ser la vida aquí en este mundo, que nadie puede ser dueño de lo que es el mundo.

Nosotros nacimos indígenas y somos indígenas, llegamos y sabemos que vamos de regreso, como es ley. Empezamos a caminar la vida y nos dieron de entender, que no andamos bien los indígenas, vimos de lo que les pasó a nuestros tataratatarabuel@s o sea los años 1521, los años 1810 y los años 1910, que siempre fuimos los usados y dieron sus vidas para otros subir al poder, para que de nueva cuenta nos vuelvan a despreciar, a robar, a reprimir, a explotar.

Y encontramos un tercer tiempo. Es el lugar donde estamos, ya llevamos un buen tiempecito caminando, corriendo y aprendiendo, trabajando, cayendo y levantando. Esto es tan grande porque un@ tiene que llenar su cinta para grabar, para reproducir después con más vidas de otros tiempos. Sí, a nosotros nos dejaron lleno nuestro morralito de cintas, aunque algunos ya no están. Queda quien sigue y así sigue lo que se sigue, y falta lo que falta, hasta llegar al final, y entrarle al otro trabajo de construcción, donde comienza otro nacimiento de otro mundo, donde ya no se permite que nos vuelvan a joder y que ya no haya olvido para nosotros los pueblos originarios, que ya no vamos a permitir, ya aprendimos. Queremos vivir bien en igualdad tanto en el campo y en la ciudad, donde pueblo del campo y la ciudad manden y obedece el que está en gobierno, y si no obedece para fuera y entra otro gobierno.

Sí, somos indígenas, trabajamos la madre tierra, sabemos manejar las herramientas para sacar los alimentos que da la madre tierra. Somos de varios pueblos con diferentes lenguas. Yo tengo el tzeltal como lengua madre, aunque también entiendo de tzotzil y chol, y aprendí la castilla en la organización, con mis compañeras y compañeros. Y ahora soy lo que somos y junto con mis compañeros he aprendido lo que queremos para lo que es vivir en un mundo nuevo.

[...]

*

Porque creemos y confiamos al pueblo ya es hora de hacer algo frente a lo que tantos años hemos visto y vivido de los daños que nos han hecho y que padecemos, y que es hora de juntarnos el pensamiento e ir aprendiendo y luego trabajarlo, organizarlo. Que bien ya podemos hacerlo por tantas experiencias que ya tenemos y eso nos guía para ya no seguir las mismas formas de cómo nos tienen.

Mientras que no hacemos lo que es su pensamiento los pueblos, los pueblos no nos siguen. Y para no caer en los mismos errores, es sólo ver nues-

tros pasados. Construir algo nuevo que en verdad sea palabra y pensamiento y decisión y análisis, propuesta del pueblo, que sea estudiado por el pueblo y finalmente su decisión del pueblo.

Así como diez años trabajamos en la clandestinidad, que no nos conocieron. "Un día nos conocerán", nos dijimos y así hicimos los trabajos durante esos años. Así decidimos un día que es hora que nos conozcan. Ahora llevamos 19 años que nos conocieron, ustedes dirán si es malo o bueno lo que estamos haciendo. Mis compañer@s nos dicen que viven mejor con sus gobiernos autónomos. Ell@s se dan cuenta lo que es la verdadera democracia que hacen con sus pueblos y que no se hace la democracia cada seis o cada tres años. La democracia se da en cada pueblo, en asambleas municipales autónomas y en las asambleas de las zonas que hacen las Juntas de Buen Gobierno, y se hace democracia en la asamblea cuando se juntan todas las zonas que controlan las Juntas de Buen Gobierno, o sea la democracia se hace todos los días de trabajo en todas las instancias del gobierno autónomo y junto con los pueblos, mujeres y hombres. Tratan con democracia todos los temas de la vida, sienten de la democracia que es de ellas y ellos, porque ellos y ellas discuten, estudian, proponen, analizan y deciden al final sobre los temas.

Ellas y ellos nos dicen, preguntando, ¿cómo será de este país y de este mundo si nos organizáramos con los demás herman@s indígenas, y también con los herman@s no indígenas? El resultado es una gran sonrisa, como diciéndonos la alegría, porque los resultados del trabajo de lo que están haciendo, las tienen en sus manos.

Sí, así es, sólo quiere que nos organicemos los pobres del campo y la ciudad sin que nadie nos dirige más que nosotr@s mismos y los que los nombramos, no aquell@s que sólo buscan llegar al poder y que luego estando en poder nos mandan al olvido y luego llega otro aparentando que ahora sí, cambiarán de a de veras y siguen las mismas *mañozadas*. No van a cumplir, ya lo sabemos, ya lo saben, como que ya no vale esto de escribirles esto, pero lo real así nos tienen aquí en este país. Ya es muy desesperante y desgastantes, horribles.

Nosotr@s l@s pobres sabemos cómo es la mejor forma de vida la que queremos, pero que no nos dejan, porque saben que las vamos a desaparecer la explotación y los explotadores y la vamos a construir la vida nueva sin explotación. No nos va costar mucho saber, porque sabemos cómo debe ser el cambio, porque todo lo que hemos padecido quiere cambio. Las injusticias, los dolores, las tristezas, los maltratos, las desigualdades, las malas manipulaciones, las malas leyes, las persecuciones, las torturas, las cárceles y muchas otras cosas malas que padecemos, sabemos bien que no vamos a repetir cosas que no vamos a hacernos el mismo mal. Como decimos acá l@s zapa-

tistas, si nos equivocamos, pues seamos buen@s para corregir de nuevo, no como ahora, que un@s la cagan y otr@s las pagan, o sea los que la cagan ahora son l@s diputad@s, senador@s y los malos gobiernos del mundo, y los pueblos las pagan.

No se necesita mucho estudio, ni se necesita saber hablar buena castilla, ni se necesita saber mucho leer. No estamos diciendo que no sirve, sino lo suficiente para el trabajo, sí sirve porque nos ayuda para trabajar en orden, o sea es una herramienta de trabajo para comunicarnos. Lo que estamos diciendo, es el cambio, nosotr@s sabemos hacer el cambio, no se necesita que alguien salga haciendo su campaña, para decirnos que él o ella va ser el cambio, como si fuera que nosotr@s l@s explotad@s no sabemos cómo será un cambio que queremos. ¿Sí me entienden, herman@s indígenas y pueblo de México, herman@s indígenas del mundo, herman@s no indígenas del mundo?

Así que herman@s indígenas y no indígenas pobres, éntrenle a la lucha, organícense, diríjanse entre ustedes, no se dejen dirigir o vean bien a los que quieren ustedes que los dirija, que hagan lo que deciden ustedes y verán que las cosas van agarrando camino parecido a como estamos nosotr@s l@s zapatistas.

No dejan de luchar, así como los explotadores no nos dejarán de explotar, sino llegar hasta el final, o sea el fin de la explotación. Nadie la va a hacer por nosotr@s, más que nosotr@s mism@s. Nosotr@s tomemos la rienda, tomemos el volante y llevemos nuestro destino adonde queremos ir, vayamos a que el pueblo manda. Ahí sí, el pueblo es la democracia, el pueblo se corrige y sigue. No como ahora, que 500 diputados y 228 senadores los que la cagan, diputad@s y senadores(as) y millones los que la sufren la peste y lo tóxico que lleva a la muerte, o sea los pobres lo sufren, el pueblo de México.

Herman@s obrer@s l@s tenemos presentes y tod@s l@s demás trabajador@s, tenemos el mismo olor de sudor de trabajarle a l@s explotadores (as). Ahora que están abriendo la puerta mis compañer@s zapatistas, si nos entendieron, éntrenle a la Sexta y conozcan el gobierno autónomo de nuestr@s compañer@s del EZLN. Y así, si nos entendieran también nuestr@s herman@s indígenas del mundo y también a l@s herman@s no indígenas del mundo.

Somos l@s principales productores de la riqueza de l@s que ya son ric@s, ¡basta ya!, sabemos que hay otr@s explotad@s, también queremos organizarnos con ell@s, luchemos por este pueblo de México y el mundo, que es nuestro, no de los neoliberales.

Herman@s indígenas del mundo, herman@s no indígenas del mundo, pueblos explotad@s. Pueblos de América, pueblos de Europa, pueblos de África, pueblos de Oceanía, pueblos de Asia.

Los neoliberales son los que quieren ser patrones en el mundo, así lo decimos nosotr@s, o sea los quieren convertir en sus fincas todos los países capitalistas. Sus capataces son los gobiernos capitalistas subdesarrollados. Así nos van a tener, si no nos organizamos tod@s l@s trabajadores.

Sabemos que en el mundo hay explotación. No nos debe distanciar la distancia en que nos encontramos de cada lado de nuestro mundo, nos debemos acercarnos, uniendo nuestros pensamientos, nuestras ideas y luchar por nosotr@s mism@s. Ahí donde están hay explotación, padecen lo mismo como nosotr@s. Sufren represión al igual que como nosotr@s. Los están robando, al igual que como a nosotr@s que nos están robando de hace más de 500 años. L@s desprecian, al igual que a nosotr@s nos siguen despreciando. Así estamos, así nos tienen y así vamos a seguir si no nos agarramos de la mano de un@ a otr@.

Razones nos sobran para nuestra unión y hacer que nazca nuestra rebeldía y defendernos ante esta bestia que no quiere quitarse de encima nuestro y nunca se va a quitar si no la hacemos nosotr@s mism@s.

Aquí en nuestras comunidades zapatistas, con sus gobiernos autónomos en rebeldía y con su unión de l@s compañer@s lo están enfrentando día y noche al capitalismo neoliberal y estamos dipuest@s a lo que sea.

Hechos están, así están organizad@s l@s compañer@s zapatistas. Sólo se necesita decisión, organización, trabajo, pensamiento y poner en práctica y así ir corrigiendo y mejorando sin descansar, y si se descansa es para juntar fuerza y seguir, el pueblo manda y gobierno obedece. Sí se puede, herman@s pobres del mundo, aquí está el ejemplo de sus herman@s indígenas zapatistas de Chiapas, México.

Ya es hora que realmente hagamos el mundo que queremos, el mundo que pensamos, el mundo que deseamos. Nosotr@s sabemos cómo. Es difícil, porque hay quienes no quieren y precisamente son quienes nos tienen explotad@s. Pero si no lo hacemos, será más duro nuestro futuro y nunca habrá la libertad, jamás. Así lo entendemos nosotr@s, por eso l@s estamos buscando, queremos encontrarnos, conocernos, aprendernos de nosotr@s mism@s. Ojalá pudieran llegar y si no, buscaremos otras formas de vernos y conocernos.

Aquí los estaremos esperando desde esta puerta que me toca cuidar, para poder entrar a la escuela humilde de mis compañer@s que quieren compartir lo poco que hemos aprendido, para ver si les va servir allá en sus lugares de trabajo donde viven, que estamos seguros los que ya le entraron a la Sexta, sí vendrán, o no, pero como quiera se entrarán en la Escuelita donde explicamos de cómo es la libertad para l@s zapatistas, y así ver nuestro avance y nuestras fallas que no las escondemos, pero directo con los mejores maestros que hay, que sea los pueblos zapatistas.

Es humilde la Escuelita, como humilde la empezamos, pero que ahora para l@s compañer@s zapatistas, ya es libertad para hacer lo que quieren y como la piensan de una vida mejor. Cada vez la están mejorando, porque la ven la necesidad y que además la práctica que hacen es la que demuestra de cómo mejorar, o sea la práctica es la mejor forma de trabajar para mejorar. La teoría nos da idea, pero la que da forma, es la práctica, el cómo gobernar autónomamente.

Es como por ahí hemos escuchado que dice: "Cuando el pobre crea en el pobre, ya podremos cantar libertad". Sólo que eso, no sólo lo hemos escuchado, sino que la estamos haciendo en la práctica. Ése es el fruto, que quieren compartir nuestr@s compañer@s. Y sí, es la verdad, porque cuánto ha hecho las maldades en contra nuestra los malos gobiernos, que no ha podido y no la va poder jamás destruir, porque lo que está construido es del pueblo, para el pueblo y del pueblo. Los pueblos lo defenderán.

Es mucho lo que les puedo decir, pero no es lo mismo, que l@s escuchen, que l@s vean o que l@s miren y que si tienen pregunta en viva voz les contesten mis compañeros y compañeras bases de apoyo. Aunque con dificultad les contesten por la castilla, pero la mejor contestación es su práctica de l@s compañer@s, que están a la vista y que la están viviendo.

Es chiquito lo que estamos haciendo, pero será muy grande para los pobres de México y del mundo. Así como somos muy grande, o sea much@s somos l@s pobres de México e igual en el mundo y que necesitamos construir nosotr@s el mundo que vivamos. Se ve cómo es todo lo contrario, cuando es los pueblos que se ponen de acuerdo, que cuando es un grupo que dirigen y no los pueblos se ponen de acuerdo. Se ha entendido verdaderamente, lo que es representar, ya se sabe cómo llevar en la práctica, o sea los siete principios del mandar obedeciendo.

Ya se ve el horizonte, de cómo es, según nosotr@s lo que es un nuevo mundo y qué bien lo podrán ver y aprender y hacer nacer el mundo diferente que ustedes se imaginen allá donde viven, compartirnos las sabidurías y crear nuestros mundos diferentes de como nos tiene ahora. Queremos vernos, escucharnos que es muy grande para nosotr@s, nos ayudaría a conocernos de otros mundos y el mejor mundo que queremos.

Organización se necesita, decisión se necesita, acuerdo se necesita, luchar se necesita, resistencia se necesita, defenderse se necesita y trabajar se necesita, práctica se necesita. Si falta algo más, ahí agreguen ustedes compañeros y compañeras.

Bueno, por ahora, aquí nos estamos poniendo de acuerdo de cómo va a ser la Escuelita para ustedes, a ver si va a haber espacio. La cosa es que estamos preparándonos. Y que todo el compañero o la compañera que quiera y

que invitemos, lo pueda mirar y sentir y aunque no pueda venir hasta acá, ya lo pensamos la forma de cómo hacer.

L@s estamos esperando compañeras y compañeros de la Sexta. Nos estamos preparando para recibirlos, cuidarlos y atenderlos como sus compañer@s que somos, como nuestr@s compañer@s que son. Y también para que nuestra palabra llega en su oído de l@s que no puede venir a nuestra casa, pero nosotr@s vamos con su ayuda de ustedes. Y claro les decimos que tal vez va a tardar, pero que, como dicen nuestro hermano pueblo mapuche, una, diez, cien, mil veces venceremos, siempre venceremos.

Y ya para terminar, y que les siga platicando el compañero subcomandante insurgente Marcos lo que es su turno y nos vamos a ir turnando él y yo para explicarles todo, pues ahora les toca verlo ustedes que, aunque ya tengo años haciendo este trabajo, ésta es la primera vez que me toca firmar públicamente así como aquí les pongo y es...

Desde las montañas del sureste mexicano.
Por el Comité Clandestino Revolucionario
Indígena-Comandancia General del Ejército
Zapatista de Liberación Nacional.
Subcomandante insurgente Moisés.
México, febrero de 2013

Capítulo 7
Bolivia: la transformación revolucionaria (2000-2005); la atracción del capitalismo de Estado (2006-2013)[1]

Una extraordinaria serie de acontecimientos revolucionarios se desarrolló en el primer lustro del siglo XXI, en los territorios asolados por la mayor pobreza de América del Sur. Desde la Guerra del Agua en Cochabamba, en el año 2000, y mediante las vastas movilizaciones de los aymaras del altiplano boliviano entre 2000, 2001 y 2002, las acciones en el Chapare de los productores de coca (los cocaleros), entre 2000 y 2003, la Primera Guerra del Gas de 2003 con las poderosas protestas de los aymaras en El Alto, y finalmente hasta la Segunda Guerra del Gas de 2005, Bolivia experimentó una serie de movilizaciones y de protestas populares, de huelgas, bloqueos de carreteras y enfrentamientos con el ejército y el Estado. Una y otra vez se originaron explosiones de poder humano creativo que resiste a los poderes dominantes del capital y del Estado: una proyección de formas diferentes de vida y de trabajo que permite una unión de la acción y del pensamiento emancipador de las masas urbanas, los campesinos cultivadores de coca, indígena aimara y quechua —cientos de miles de mujeres, hombres y jóvenes bolivianos.

La Bolivia de entre 2000 y 2005 conformó un tiempo de totales erradicaciones sociales. En octubre de 2003, el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada se vio obligado a huir después de haber desatado las fuerzas del Estado que masacraran a 67 manifestantes que protestaban contra su gobierno, mientras cientos de miles de personas marcharon desde El Alto hacia La Paz. El desarrollo de una agenda radical, de un movimiento insurreccional popular e indígena de izquierda, se extendió a partir de octubre de 2003 hasta la Segunda Guerra del Gas de mayo-junio de 2005, lo cual condujo a la renuncia forzada de Carlos Mesa y el reemplazo de Sánchez de Lozada. Como expresara Jeffery Webber:

[1] Como parte integral de este capítulo, el lector debe consultar: "El marxismo estatista de García Linera", en la sección II del capítulo 12, "El horizontalismo, el estatismo, el marxismo y la dimensión indígena: Álvaro García Linera, Raúl Zibechi, Hugo Blanco"; así como, en la III parte, capítulo 11, "La larga marcha del TIPNIS: nuevos horizontes para la educación popular", de Benito Fernández.

> La sociedad boliviana estaba intensamente dividida por líneas de clase, raza y región. Aparte de este contexto, emergieron dos bloques sociales: un bloque indígena de izquierda, constituido por organizaciones obreras y campesinas con sede en La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí y Chuquisaca, y un bloque oriental-burgués en los departamentos de Santa Cruz, Tarija, Pando y Bendi.[2]

En lugar de una total guerra civil abierta y/o la toma del poder por la fuerza insurreccional de izquierda indígena, que violentamente había despedido a dos presidentes y desarrollado una agenda radical, el movimiento se vio ante la vía electoral: la elección presidencial de diciembre de 2005. El resultado fue la elección, sin precedentes, de un presidente indígena, Evo Morales, lo cual significó romper con el viejo andamiaje colonial que había caracterizado la historia de Bolivia durante siglos y dar, de ese modo, importantes pasos hacia la liberación indígena.

Sin embargo, al mismo tiempo, el camino electoral cambió fundamentalmente la trayectoria de esta media década profundamente revolucionaria (2000-2005). De ahí que se pueda dividir el proceso de transformación en dos: el primer periodo, de 2000 a 2005, como un proceso de transformación revolucionaria; y un segundo periodo, de 2006 hasta la actualidad, un proceso signado por la pregunta *¿qué sucede después?*, es decir, tras la elección de Morales; periodo éste marcado por el deslizamiento hacia el capitalismo de Estado, en los marcos de lo que según M. Webber es el "neoliberalismo reconstituido". Es de nuestro interés realizar un breve análisis y agudamente contrastar momentos clave en estos dos periodos.[3]

I. El proceso social revolucionario, 2000-2005

En *Los ritmos del Pachakuti*, la presentación y el análisis de Raquel Gutiérrez se centra en las tres ramas de la rebelión, las cuales a veces actúan de forma independiente con sus propias demandas, opiniones y acciones y, a veces, entrelazadas con una fuerza y un poder que ha demostrado ser determinante para enfrentar el Estado boliviano: *1*) la Coordinadora de Defensa del Agua

[2] "Carlos Mesa, Evo Morales y una Bolivia dividida (2003-2005)", *Latin American Perspectives*, vol. 37, núm. 3, mayo de 2010.

[3] Este capítulo está en deuda con una serie de importantes estudios sobre Bolivia que han detallado estos procesos sociales de una manera mucho más extensa y que podrían luego ser incorporados al presente estudio. Véanse en particular *Los ritmos del Pachakuti*, de Raquel Gutiérrez Aguilar. Además, *From Rebellion to Reform in Bolivia*, de Jeffery R. Webber; *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*, de Forrest Hylton y Sinclair Thomson; *Dispersing Power. Social Movements as Anti-State Forces* (*Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*), de Raúl Zibechi; *Cochabamba! Water War in Bolivia*, de Óscar Olivera.

y de la Vida, que ha llevado a cabo la "guerra del agua" en Cochabamba; *2*) los bloqueos puestos en marcha por las comunidades aymaras cercanas a La Paz, especialmente bajo el liderazgo de Maliku Felipa Quispe, y *3*) las luchas en Chapare llevadas a cabo por los productores de coca bajo la dirección de su sindicato encabezado por Evo Morales. Esto no agota la gran participación, multidimensional de las masas bolivianas en este periodo de transformación revolucionaria. Ello es sólo para destacar las tres corrientes más importantes, las cuales en diferentes momentos unieron diversos sectores de la población con sus demandas y sus acciones.

Una manera de pensar simultánea, complementaria, acerca de la lucha —analizada por Gutiérrez y sobre la cual Hylton y Thomson hacen énfasis— es la división intelectual entre la lucha nacional-popular, con sus componentes de lo nacional, el proletariado y la forma del Estado, y aquella de las luchas indígenas basadas en las comunidades de su tipo, la organización sindical campesina indígena y los jóvenes y activistas urbanos aymaras. Hylton y Thomson apuntan: "El poder y la profundidad de las transformaciones en la Bolivia actual, según nuestra opinión, son el resultado directo de una convergencia histórica entre estas dos tradiciones diferentes de lucha".[4]

Gutiérrez habla de una perspectiva "comunitaria-popular" y de un horizonte "nacional-popular", mientras Hylton y Thomson observan elementos contradictorios entre estos dos puntos de vista, centrando su atención en la unidad de los dos en las luchas de 2000-2005. Gutiérrez, sin negar una cierta coalescencia, distingue entre las dos corrientes una diferencia significativa en la futura dirección de la transformación social de Bolivia. Para ella, el horizonte nacional-popular se centra en la redefinición de la relación entre el Estado y la sociedad civil, con el objetivo de una relación más inclusiva y democrática. La propuesta popular comunitaria, que ella distingue como la encarnación de un reordenamiento radical de orden actual, implica una reformulación más a través del curso de la relación entre el gobierno y la sociedad, que incluye la reorganización de las relaciones estatales del capitalismo. Si bien estas dos tendencias funcionaron juntas, no sin tensiones, en el movimiento por derrocar al gobierno neoliberal en el periodo de la transformación revolucionaria, 2000-2005, en el periodo posterior a 2005 se ha producido una división profunda entre los dos en el camino del futuro de Bolivia.

En el primer lustro del presente siglo, Bolivia experimentó cambios rebeldes, radicales, un enorme lienzo de transformaciones sociales. En el presente capítulo nos centraremos en un solc aspecto de esta transformación: las

[4] Forrest Hylton y Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*, p. XXIII.

formas de organización en la Guerra del Agua en Cochabamba, en el año 2000. Siguiendo el trabajo de Gutiérrez, examinaré la Coordinadora, (la "Coordinadora por la Defensa del Agua y de la Vida"), ya que provocó la Guerra del Agua en Cochabamba. También, muy brevemente observaré los bloqueos iniciados por las comunidades aymaras entre 2000-2003. Para analizar las formas específicas de organización y los modos de pensamiento surgidos en la Guerra del Agua en Cochabamba y en las luchas aymaras del altiplano, nos parece crucial comenzar por comprender la transformación revolucionaria que se produjo en Bolivia entre 2000 y 2005.

A. La Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida

En septiembre de 1999, el gobierno boliviano que en ese momento estaba encabezado por Hugo Banzer, dio en arriendo el suministro de agua de Cochabamba a un consorcio transnacional, Aguas de Tunari, controlada por Behtel. Ya en noviembre y diciembre fue fundada la Coordinadora, principalmente por la Federación de regantes (los irrigadores de agua) de Cochabamba, la Federación de trabajadores fabriles de Cochabamba y varios profesionales, quienes eran activistas en defensa del medio ambiente. Cuando fueron anunciados en enero masivos aumentos en las tasas de agua, la Coordinadora, liderada por el activista obrero fabril Óscar Olivera, comenzó una huelga general que recibió un apoyo masivo, incluyendo la ocupación de la central "Plaza 14 de Septiembre", y el bloqueo de numerosas carreteras. Entre el 11 y 14 de enero, la ciudad quedó paralizada y el gobierno declaró que revisaría las nuevas tarifas.

Sin embargo, a principios de febrero, cuando no habían experimentado cambio alguno, una movilización masiva urbana, semiurbana y rural fue convocada bajo la consigna de "¡A tomar Cochabamba!". El gobierno trató de interrumpir la movilización mediante la interceptación de los manifestantes en los puentes que rodean la ciudad. Las multitudes se enfrentaron a la oposición y continuaron cruzando los puentes, desplegando una lucha callejera que duró todo el día. Al día siguiente, la lucha continuó durante muchas cuadras alrededor de la plaza central. Unos 1 200 policías y soldados utilizaron gases lacrimógenos y mucha fuerza, e hirieron a más de 175 personas. El gobierno se vio obligado a anunciar una reducción temporal de las tarifas.

Después de los cruentos ataques del gobierno, las demandas de los manifestantes se intensificaron. Entonces reclamaron un rechazo total del contrato de agua y todo control de los recursos naturales por parte de las multinacionales. La Coordinadora pidió un bloqueo sin límite, que se inició el 4 de abril; el 6 de abril los manifestantes tomaron la planta de tratamiento de agua y las

instalaciones de la Aguas del Tunari, proclamando: "Si el gobierno no los expulsa, el pueblo de Cochabamba los va a echar". El 7 de abril comenzaron las negociaciones y el día 8, 50 mil personas procedieron a ocupar la Plaza central durante varias horas. El gobierno llamó a un estado de sitio, pero se vio obligado a retraerse. El gobernador del departamento de Cochabamba anunció que iba a cancelar el contrato con Aguas de Tunari.

¿Cuál fue el significado de la Guerra del Agua de Cochabamba? Uno de los puntos fuertes de la obra de Gutiérrez consistió en su esfuerzo por discernir y presentar las formas de organización que históricamente estaban presentes y aquellas surgidas durante la protesta. Varias comunidades habían desarrollado formas de organización para controlar y compartir una distribución equitativa del agua mucho antes de que el gobierno tratara de usurparles el control para dárselo a una empresa privada. Estos grupos llegaron a ser parte de una nueva forma de organización: la Coordinadora. Ésta surgió para atender la aparición de la malversación del gobierno y su decisión de privatizar la empresa de agua. Las nuevas formas de discusión y de toma de decisiones se llevaron a cabo dentro de la Coordinadora.

Tres grupos diferentes se unieron para formar la Coordinadora. Uno de ellos fue la Federación de Regantes de Cochabamba: un grupo de hombres y mujeres de diversas regiones en el departamento de Cochabamba, que había coordinado históricamente el uso del agua de una manera compleja a través de "usos y costumbres" (las costumbres tradicionales y los usos de las comunidades). La Federación se había organizado para unir a las diversas comunidades de agua para reconstituir prácticas comunitarias más antiguas en el uso del agua y los modos de compartirla. Éstos fueron una serie de acuerdos elaborados por las comunidades indígenas que el gobierno groseramente puso en marcha para la privatización del agua.

Por otra parte, estaba la Federación Departamental de Trabajadores Fabriles de Cochabamba, encabezada por su secretario ejecutivo, Óscar Olivera. En los momentos en que los sindicatos se debilitaban bajo el ataque neoliberal, la Federación de Trabajadores Fabriles, con sus oficinas en la plaza principal de la ciudad, se convirtió en un lugar para la organización de talleres, en un espacio para el sindicato ciudadano (una asociación de habitantes de la ciudad). Ello resultaba diferente con respecto a los sindicatos tradicionales: era un lugar donde las movilizaciones podrían ser previstas y debatidas. "La Federación de Fabriles de Cochabamba abrió sus espacios para que la población 'sencilla y trabajadora' en su conjunto, con un contrato formal o no, afiliada a un sindicato o no, pudiera disponer de ellos".[5] Olivera y sus compañeros de

[5] Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 62.

la Federación de Trabajadores Fabriles tenían un conocimiento específico de la cuestión del agua en Cochabamba, en particular el intento por privatizar su distribución.

El tercero de los grupos conformantes de la Coordinadora lo constituían los comités en defensa del medio ambiente y sus colegas profesionales. Estas organizaciones tenían que ver con el medio ambiente y con la defensa del agua. Además, había personas que tenían conexiones con la clase media en las ciudades y que organizaban foros, difundían materiales, que explicaban la ley de privatización del agua y la necesidad de defender los derechos al agua por las comunidades. Su trabajo fue particularmente crucial en los meses previos a la Guerra del Agua.

En la medida en que se fue desarrollando la Guerra del Agua, la Coordinadora se convirtió en el lugar donde los delegados de las asambleas más pequeñas "se reunieron con el fin de hacerse eco de las preocupaciones, las perspectivas y las demandas de sus secciones. Además de los trabajadores había estudiantes y jóvenes, ambientalistas, intelectuales, los campesinos regantes, los comités de agua de barrio".[6] Óscar Olivera explicó la estructura y el significado de las asambleas de la Coordinadora:

> Las reuniones populares, o asambleas, contenían varios niveles de participación. Ellas eran, en el nivel más básico, un espacio de participación de las comunidades. Los trabajadores se reunían en pequeñas asambleas por sectores —todos los agricultores de riego, por ejemplo, o los hombres de negocios, o los trabajadores de la fábrica. De esta manera, todo el mundo tuvo la oportunidad no sólo de expresar sus quejas, sino también de discutir ideas y de hacer propuestas anticipadas. Fue creado un espacio en el que las personas podían participar en el proceso político mediante la discusión de los problemas para tratar de llegar a un consenso acerca de cuál debería ser el siguiente paso.
>
> Después estaban las asambleas de la Coordinadora. Cada pequeña asamblea de trabajadores enviaba a los miembros a presentar los puntos de vista de su sector en particular y a hacer propuestas. Estos portavoces fueron representantes informales capaces de hablar en la medida en que representaban con exactitud a su sector. Asistieron personas de diferentes grupos de interés, tales como ecologistas, intelectuales y miembros de los comités de agua. Incluso a aquellas personas que no encajan en uno u otro sector se les permitió asistir a las asambleas de segundo nivel, por lo que sus preocupaciones no se quedaron sin ser escuchadas. Cualquiera podía hablar, pero para que pudiera ser escuchado se requería de una acción. Hubo una reunión en la que estábamos discutiendo sobre si se debía o no mantener los bloqueos y este grupo se acercó y dijo que sí, que era necesario mantenerlos. Todo el mundo estaba cansado y se les dijo:

[6] Hylton y Thomson, *op. cit.*, pp. 103-104.

"Tienen que hablar con su acción, ¿dónde está su bloqueo?". Y ellos no tenían ninguno. Éste fue el primer requisito para hablar. Fue un tiempo para hablar, pero no hablar sin acción. Las asambleas de la Coordinadora sucedieron allí donde hubo comunicados escritos y donde tuvo lugar el análisis político estratégico. Las decisiones tomadas como resultado de este proceso fueron presentadas para su validación al nivel siguiente, a los cabildos (a las reuniones de la ciudad).

Entre 50 y 70 mil personas asisten a los cabildos, que se celebran en las grandes plazas públicas. Fue en este contexto en el que se tomaron las decisiones finales. En este nivel de asambleas, a pesar de que los representantes se refirieran a la multitud, había un trasfondo de participación democrática popular y de comentarios. La multitud respondía a diferentes propuestas haciendo sentir ruidos, abucheos o silbidos. Algunas veces los líderes tenían que seguir a la gente.[7]

Gutiérrez describió:

Tres niveles de participación [en la Guerra del Agua]: la acción mucho más ordenada y consistente de los regantes que sostuvieron los bloqueos de caminos a partir de su sistema de rotación y turnos, similar al modo como gestionan el agua; la respuesta masiva y beligerante de la populación urbana que conformó los bloqueos urbanos y mantuvo la ciudad en estado de conmoción y la participación de los "guerreros del agua", jóvenes estudiantes y vecinos principalmente de la Zona Sur de la ciudad de Cochabamba que se convirtieron en auténticas brigadas de primera línea, de manera auto convocada.[8]

De la Guerra del Agua surgió un conjunto de demandas mucho más radicales: desde bajar los precios del agua en aumento, hasta exigir la nacionalización de los recursos hídricos; desde las demandas por el agua, hasta las demandas relacionadas con todos los recursos naturales; desde la oposición a las leyes del gobierno sobre el agua, hasta la convocatoria de una Asamblea Constituyente para crear una nueva constitución.

Al seguir la Coordinadora después de la victoria de abril, Gutiérrez planteó una cuestión muy importante: "En cierto sentido, la Coordinadora confrontó un problema muy complejo para las articulaciones sociales [de los movimientos sociales] que se piensan a sí mismos como 'espacio de confluencia para la lucha', que es la cuestión de la permanencia en el tiempo".[9] Estas palabras proponen para nuestro análisis las siguientes preguntas: ¿có-

[7] Óscar Olivera, *Cochabamba! Water War*, pp. 37-39. Este texto fue traducido directamente del inglés al español, por no estar disponible en su versión original en español [N. del T.].
[8] Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 69.
[9] *Ibid.*, p. 70.

mo continuar la lucha en el periodo posterior a la batalla inmediata? ¿qué sucede después?

Al observar las tareas de la Coordinadora después de abril, Gutiérrez se ocupó de dos en particular: *1*) ¿cómo el organismo gubernamental, SEMAPA (la empresa pública que controla el agua), emprenderá el trabajo de distribución de agua?, *2*) ¿cómo la demanda de una Asamblea Constituyente, que entró en concreto a la palestra pública durante la Guerra del Agua, se convertirá en "la idea-fuerza" (una idea fuerte o potente)? Una vez que quedó claro que no se aceptaba el agua como una mercancía, se inició un debate sobre el agua como un derecho público: ¿la necesidad de acceso será considerada un derecho humano o ello constituirá un beneficio común?; ¿cómo darse cuenta de la re-apropiación social de SEMAPA, es decir, cómo la población de Cochabamba tendría un control social auténtico —la reapropiación de los bienes comunes bajo control social? Esto, a su vez, abrió un debate más amplio sobre la forma de dar existencia a una "Asamblea Constituyente sin intermediación partidaria para construir el país en el que queremos vivir".[10]

Estas preguntas se convirtieron en objeto de decenas de foros, conferencias, seminarios. Algunas de ellas fueron tratadas en pequeñas reuniones con poblaciones específicas, otras en las reuniones en las oficinas de la Federación de Trabajadores Fabriles, en las reuniones organizadas por los ecologistas, incluyendo a las universidades. Además, hubo discusiones en las redes de radios comunitarias. Dentro de la Coordinadora se tomó la decisión de formar un "Equipo de Apoyo Técnico" para tratar de formular algunas propuestas posibles en relación con el agua y SEMAPA. Ellos trataron de averiguar lo que significaría tener una empresa pública bajo control social.

"¿Cómo hacer para impulsar la reapropiación social de la riqueza más allá del mero *status* jurídico de las empresas con instituciones estatales?".[11] Esto abrió las puertas, necesariamente, a la discusión sobre una Asamblea Constituyente, ya que aún no estaban en vigor las disposiciones legales necesarias para establecer este tipo de empresa o la relación que los manifestantes querían.

Las discusiones que siguieron vieron a una Asamblea Constituyente, concebida como una instancia de organización política de la sociedad civil, en la que los hombres y las mujeres trabajadoras serían capaces de recuperar la capacidad de deliberar y de intervenir en los asuntos comunes. En este sentido, tal Asamblea no sería entendida como una forma de reorganizar las relaciones del Estado, sino como una manera efectiva *de romper* la relación del

[10] *Ibid.*, p. 71.
[11] *Ibid.*, p. 74.

Estado y construir la capacidad de tomar decisiones por parte del público, sobre la base de sus propias prácticas.

En el año 2000, la Coordinadora dirigió el primer levantamiento exitoso desde el establecimiento de la reforma estructural liberal en 1985: la "reapropiación social" de la empresa municipal de agua de Cochabamba. Tras el éxito de abril, la Coordinadora siguió aplicando el debate público en relación con la privatización de los recursos naturales, con las conexiones de liderazgo que fueron promovidas de manera conjunta con otras fuerzas sociales, en particular con los aymaras organizados en la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) y con los productores de coca en el Chapare.

> Hacia finales de 2001 y hasta 2003, la Coordinadora del Agua se convirtió en una articulación intermitente de la multiforme lucha social boliviana, poniendo a disposición del conjunto de la populación movilizada —comunarios aymaras y cocaleros del Chapare, principalmente— los saberes y habilidades desarrollados durante el año 2000.[12]

La Coordinadora fue capaz de ofrecer un lugar, el Salón Azul de la Federación de Fabriles en la plaza central de Cochabamba, como un espacio no institucional donde los componentes sociales diferentes podrían reunirse, discutir y comunicarse, como una unión de ciudadanos. Esto fue un despliegue de solidaridad activa, una actividad sistemática de análisis de difusión y discusión de las acciones del gobierno: un espacio para la plena deliberación de temas importantes para la población en su conjunto.

B. UNA NOTA BREVE SOBRE LOS CAMPESINOS INDÍGENAS EN REBELIÓN

Una segunda tendencia, relevante a partir de los años 2000, estuvo constituida por los bloqueos iniciados por las comunidades aymaras. Éstos comenzaron en la primera semana de abril de 2000, cuando la CSUTCB, bajo el liderazgo de Felipe Quispe y la participación de campesinos de numerosas comunidades indígenas, bloquearon las carreteras en la región de Omasuyos, cerca de La Paz; al mismo tiempo que llegaban a su clímax las acciones de la Guerra del Agua en Cochabamba. Las comunidades quechua-aymaras en otras regiones como Sucre, Oruro y Potosí, siguieron su ejemplo, al igual que los productores de coca en el Chapare. En Achacachi, los insurgentes respondieron a la muerte de dos aymaras y atacaron a los oficiales del ejército, pidieron a los

[12] *Ibid.*, p. 75.

reclutas que se unieran a la rebelión y liberaron a los presos de una cárcel. "El poder comunal había suplantado temporalmente la autoridad del Estado".[13]

Además, se produjeron cortes de ruta, que se extendieron por la totalidad del altiplano, entre septiembre y octubre de 2000, e incluyeron un llamado por una nación aymara en lugar de la boliviana. Raúl Zibechi describió brevemente la acción de este modo: "El hecho más notable es que durante los 19 días que dura el levantamiento se crea el 'cuartel general indígena de Qalachaka' que se convierte en el eje articulador del movimiento, donde se concentran 50 mil comuneros en estado de militarización, que ejercen el autogobierno de hecho".[14] Un tercer levantamiento en el campo comenzó en junio y julio de 2003 y se extendió por unos dos meses más.

No vamos a proseguir en adelante analizando la creatividad de estos levantamientos, ni los manifiestos derivados de ellos, tales como la "Declaración de Achacachi" del año 2000. Más bien, queremos concluir señalando las importantes interrogantes y el debate planteado por Gutiérrez en relación con el *significado* de las acciones indígenas en el campo. La autora se preguntaba: ¿cómo fue que se llegó al bloqueo generalizado de las carreteras en abril de 2000, algo que se había repetido una y otra vez en las auténticas insurrecciones locales radicales, y que ahora se convertía en acciones que involucraban prácticamente a todo el país? ¿Por qué los hombres y las mujeres aymaras, dispuestos a poner sus cuerpos sobre la carretera, construyeron barricadas de piedra a lo largo de tantos kilómetros de pavimento, y mantuvieron un bloqueo de varios días? ¿Qué estaban buscando? Ellos harían esto no sólo en abril, sino nuevamente en septiembre, y luego otra vez tendrían lugar recurrentes revueltas de las comunidades aymaras entre junio y julio del año 2001, hasta llegar a una general en 2003. Luego de este recuento, la autora se extendió en algunas razones, asentadas en el complejo tejido comunitario de los aymaras y la larga historia de dominación colonial-capitalista:

> En los recurrentes levantamientos comunitarios aymaras que se vivieron durante el 2000, en abril y en septiembre; que se repitieron radicalizándose en junio-julio de 2001 y que se generalizaron en 2003, estuvimos ante la presencia desplegada de la fuerza más profunda del tejido comunitario, ancestral, generalmente invisible pues corresponde al polo subalterno, silenciado y oculto, de la relación colonial de explotación y dominio que organiza la estructura política, económica y social boliviana. La visibilización deslumbrante de esa enorme fuerza comunitaria aymara, que si bien se percibe y se intuye cotidianamente

[13] Hilton y Thompson, *op. cit.*, p. 105.
[14] Raúl Zibechi, *Dispersar el poder*, p. 153.

en la vida rural de los pueblos, ayllus y markas del Altiplano paceño y los valles que se forman al pie de los grandes nevados, así como en los barrios periféricos de la ciudad de El Alto, tuvo la fuerza del relámpago y el estruendo del trueno: apareció de las nubes más densas de la confrontación social, modificó dramática y bruscamente los términos del discurso político público e incendió los corazones y las mentes de los altivos y orgullosos herederos de Tupak Katari y Bartolina Sisa.

El ímpetu y potencia de las recurrentes acciones de levantamiento y rebelión comunitario-aymara, desbordaron, hasta cierto punto, el cauce de las modernas formas de representación y organizaciones políticas, sindicales, partidarias y estatales, iluminando una posibilidad de Pachakuti, de transformación sustancial del orden de dominio y explotación colonial-capitalista.[15]

II. ¿Qué pasa después? Los movimientos sociales bajo la amenaza unida del estatismo y el neoliberalismo (2006-2013)

Bolivia es un extenso territorio en deliberación permanente [...] En otras palabras, las personas siempre están esperando a ver lo que está pasando, y creo que eso es un gran problema para cualquier gobierno. Éste no es un pueblo de personas sumisas subordinadas, no es un pueblo indiferente a lo que está pasando. Éste es un pueblo que está siempre [...] pues si usted va a un salón de belleza, hace la cola en el mercado, la gente está hablando de política, sobre lo que está pasando. Así que yo creo que lo bueno es que la gente está buscando aquí, en Bolivia, y en el mundo, yo diría: ¿qué queremos ser? Creo que el gran reto, como los compañeros de aquí dicen, es estar en la oposición. Yo creo que es un proceso de estructuración de una base social que está buscando qué hacer a largo plazo. No sólo para las elecciones. Las elecciones pueden ser un paso, pero creo que la gente ha ido más allá de este tipo de democracia que ciertamente no funciona.[16]

Óscar Olivera, enero de 2012

La elección en 2005 de Evo Morales como presidente fue un momento importante en la historia de Bolivia. En 2010 fue reelecto por una abrumadora mayoría. Al mismo tiempo, él y el vicepresidente García Linera, junto con su

[15] Raquel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 88.
[16] Texto vuelto a traducir al español del inglés [N. del T.].

partido político, el MAS, han desarrollado y llevado a cabo una agenda de *desarrollismo* y de estatismo que, de muchas maneras, los ha puesto en conflicto con los movimientos sociales que los llevaron al poder. Veremos esto al examinar brevemente tres conflictos entre el Estado y los movimientos populares, y por medio de la pregunta acerca de cuál es el marco económico-político que funciona hoy.

A. TRES MOMENTOS EN LA RELACIÓN ENTRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y EL ESTADO, POSTERIOR A 2005

1. La Asamblea Constituyente: de una demanda de los movimientos sociales a una herramienta de partidismo

Dos pensadores-activistas dentro de los movimientos populares expresaron la importancia de la demanda de una Asamblea Constituyente:

> ¿Dónde está la Asamblea Constituyente que está por llegar? Ya no va a haber un Congreso. Ya no va a haber un gobierno [...] Vamos a organizarnos en una Asamblea Constituyente en la que habrá obreros, campesinos, carpinteros, lustrabotas, mujeres y hombres [...] Tendremos que definir qué tipo de país queremos, qué tipo de economía que queremos [...] Vamos a hacer estas cosas [...] después de un pachakuti como dicen los aymaras y los quechuas, después de una gran revolución, como dicen los socialistas y los marxistas. En nuestra federación decimos que si uno tiene un zapato viejo, ¿qué debería hacer, guardarlo o tirarlo? Obviamente, a la basura hermanos. Este sistema es un zapato viejo, podrido y lleno de corrupción. Tenemos que destruirlo de una vez por todas, por lo que un nuevo sistema debe nacer para ocupar su lugar [...] Si al final vamos a luchar por esta revolución, para llevarla adelante, sólo vamos a ser capaces de hacerlo a través de los movimientos sociales. Será la insurgencia del pueblo de Bolivia.[17]
>
> La Asamblea Constituyente [...] debe entenderse como una gran reunión soberana de representantes de los ciudadanos elegidos en sus organizaciones de vecinos, las asociaciones urbanas y rurales, sus sindicatos, sus comunas. Estos representantes de los ciudadanos traerían con ellos las ideas y los proyectos relativos a la forma de organizar la vida política del país. Ellos buscarían defi-

[17] Gualberto Choque, secretario ejecutivo de la Federación Única del Departamento de los Campesinos Trabajadores de la Paz, Tupak Katari, en palabras pronunciadas ante una asamblea de emergencia de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, 27 de mayo de 2005. Grabado, transcrito y traducido al inglés por Jeffery Webber (2011). La versión presentada aquí se corresponde con la traducción de esa transcripción, ya que no existe una versión del original en español [N. del T.].

> nir la mejor manera de organizar y gestionar el bien común, las instituciones de la sociedad y los medios que podrían unir a los diferentes intereses individuales con el fin de formar un gran interés colectivo y nacional. Ellos decidirían sobre los modos de representación política, el control social, y el autogobierno para que nos demos a nosotros mismos las décadas siguientes. Y todas estas decisiones acordadas inmediatamente se aplicarían [...] Seamos claros: Ni el Poder Ejecutivo ni el Poder Legislativo, ni siquiera los partidos políticos, pueden convocar a la Asamblea Constituyente. Estas instituciones y sus miembros todos se encuentran desacreditados por sumir al país en el desastre.[18]

La convocatoria a una Asamblea Constituyente fue una demanda revolucionaria de los movimientos sociales desde 2000 hasta 2005. Ella se centraba en lo que sería el papel de tales movimientos en una asamblea de su tipo. Sin embargo, lo que surgió después de la elección de Evo Morales fue la organización de una Asamblea Constituyente basada no en los movimientos sociales, sino en los partidos políticos, en los que el MAS de Morales (Movimiento al Socialismo) jugaría un papel dominante. El MAS terminó desempeñando un rol no tanto de representación de los movimientos populares que lo habían puesto a él y a Morales en el poder; sino de canalización de las demandas populares a través de política de partidos, por lo que terminó en cuestionables compromisos que le dieron a la derecha neoliberal en el país una voz crítica con posibilidad para debilitar considerablemente la demanda de una Asamblea Constituyente transformadora.[19]

2. El gasolinazo: la protesta de masas contra el incremento masivo de los precios en la gasolina

El 26 de diciembre de 2011, sin previa advertencia, el gobierno del MAS instituyó el "gasolinazo" con el aumento del precio de la gasolina en 73% y el de diésel en 82%, lo cual constituía el mayor incremento en treinta años. El impacto económico no se hizo esperar: las tarifas de autobuses y taxis se duplicaron, los precios de los alimentos se dispararon y comenzaron las compras de pánico en los mercados estatales. Morales, quien convenientemente estaba fuera del país cuando el anuncio fue hecho por el vicepresidente García Linera, proclamó el acrecentamiento de una acción patriótica necesaria para proteger la economía.

[18] Óscar Olivera, *op. cit.* La versión presentada aquí se corresponde con la traducción de esa transcripción, ya que no existe una versión del original en español [N. del T.].

[19] Un análisis de las luchas dentro de la Asamblea Constituyente se puede ver en Webber, *op. cit.*, 2011.

Inmediatamente comenzó un movimiento de protesta masiva: para el 30 de diciembre ya habían comenzado las huelgas, las manifestaciones y los bloqueos de carreteras en la mayoría de las grandes ciudades. En el altiplano aymara y en las zonas cocaleras del Chapare, las acciones colectivas se vieron impulsadas precisamente por quienes habían sido los más ardientes partidarios del presidente en su reelección victoriosa y arrolladora del año anterior.

Entre las manifestaciones más poderosas estuvieron las producidas en El Alto, la ciudad aymara, que fuera el epicentro de la revuelta de 2003 y donde Morales ganó el 81% de los votos presidenciales. El 30 de diciembre, la sede de las organizaciones que apoyaron el aumento de precios de los combustibles, entre ellos la Federación de Juntas Vecinales y la Central Obrera Regional (COR) fueron atacadas por manifestantes, quienes, además, quemaron las casetas de peaje entre El Alto y La Paz.

Los planes de una movilización nacional de los trabajadores y grupos indígenas de las regiones montañosas fueron programados para el 3 de enero. Las coaliciones de los grupos exigían que Morales dejara sin efecto lo establecido o bien que dimitiera. Frente al creciente movimiento de protesta que amenazaba con convertirse en una explosión social, Morales en un anuncio, la víspera de año nuevo, derogó la medida establecida sobre el combustible. "Con el levantamiento de diciembre", señaló Óscar Olivera, "las personas recuperaron su voz y su memoria de lucha". El movimiento popular conserva aún su autonomía.

Las protestas expusieron la falsedad de algunos de los programas del gobierno, sobre todo la "nacionalización" de los hidrocarburos, que fue una mera negociación de los contratos con las multinacionales. Una economía basada en el extraccionismo, y no en la construcción de un modelo económico alternativo, tiene severas limitaciones. Teniéndose en cuenta su no intención de consultar a los movimientos sociales antes de imponer la medida, ¿hasta dónde se aleja ciertamente el gobierno con respecto a las prácticas neoliberales de los gobiernos anteriores? ¿Qué ha pasado con el proceso de descolonización de este nuevo Estado?

3. La lucha en el TIPNIS: el desarrollismo y el Estado

El prolongado conflicto en torno a la construcción de una carretera a través del Territorio Indígena Isiboro-Sécure y el Parque Nacional (TIPNIS) en la Amazonia boliviana ha sido un momento decisivo para el gobierno de Evo Morales, el primer presidente indígena de Bolivia. Se ha alterado el panorama político del país, rompiéndose el Pacto de Unidad, una alianza

entre los cinco movimientos sociales nacionales que llevaron a Morales al poder y refundara a Bolivia como un Estado plurinacional. Se ha conmocionado al mundo con el espectáculo de la policía reprimiendo brutalmente a los manifestantes indígenas de los bajíos con un gobierno indígena de izquierda y se ha puesto en cuestión el estatuto de Morales como campeón mundial de los derechos ambientales e indígenas.[20]

El conflicto por el TIPNIS se inició en junio de 2011, cuando el gobierno de Morales comenzó la construcción de una propuesta carretera de 182 millas, cuyo tramo central dividiría 3 860 millas cuadradas de la reserva ecológica del TIPNIS. Este territorio es el hogar de los pueblos moxeño-trinitario, yuracaré y chimanes y se suponía que iban a protegerse tanto las tierras indígenas como el parque nacional. La carretera, según se argumentaba, uniría a las regiones andinas y amazónicas de Bolivia, por lo que ayudaría a los cocaleros, a los agricultores y ganaderos, así como traería otros beneficios a los indígenas en el TIPNIS.

Sin embargo, una serie de grupos indígenas del TIPNIS sintió que la carretera le abriría sus tierras a la deforestación, lo cual es ya un problema grave, a la colonización por parte de colonos migrantes y a la explotación por parte de las empresas petroleras transnacionales, que ya tenían concesiones petroleras en el parque. Ellos argumentaban que nunca se había dado una consulta con las comunidades afectadas como se exige por la Constitución. Morales seguía insistiendo en que la carretera sería construida. En agosto, unos mil residentes y simpatizantes del TIPNIS iniciaron una marcha de protesta de 360 millas desde el Amazonas hasta La Paz.

A lo largo de su peregrinaje de 65 días, los manifestantes sufrieron el castigo del clima y los cambios de altitud, la escasez de agua y de alimentos, los bloqueos de caminos y la represión brutal por parte de la policía nacional, con al menos 70 heridos. La acción policial fue ampliamente condenada, provocando un paro cívico que detuvo las actividades en nueve capitales departamentales del país. Dos ministros renunciaron.

Morales públicamente repudió la represión y pidió perdón, pero negó la autoría del atentado, culpando a la descontenta policía por romper la "cadena de mando". En un cambio impresionante, después de que los manifestantes llegaron a La Paz con una recepción popular tumultuosa, Morales aceptó cancelar

[20] Emily Achtenberg, "El desarrollo impugnado: la geopolítica del conflicto del TIPNIS de Bolivia", NACLA.

> la carretera. En octubre de 2011 firmó una ley que prohibía la construcción de la carretera del TIPNIS y protege a la reserva como zona "intocable".[21]

Pero, casi de inmediato, el gobierno comenzó nuevas maniobras en relación con el TIPNIS y la carretera, que incluían la prohibición de actividades sustentables en el TIPNIS, así como la ayuda en la organización de grupos de campesinos, cocaleros y algunos grupos indígenas para exigir continuar con la carretera. El gobierno presentó una nueva ley, llamando a una *consulta* de los grupos afectados. Sin embargo, hubo acusaciones de manipulación de la *consulta*, con una mayoría en disputa que votó por la carretera.

La lucha ha continuado durante 2014 con acusaciones y contraacusaciones. Entre los acontecimientos recientes ha estado la promesa del gobierno de reducir la pobreza en el TIPNIS antes de cualquier construcción de carreteras en 2015. La situación TIPNIS ha puesto en evidencia divisiones importantes, incluso dentro de los diferentes segmentos de la comunidad indígena.[22]

El TIPNIS plantea cuestiones fundamentales para la transformación social en Bolivia. Entre ellas: ¿cuál es el papel del Estado en relación con el desarrollo de los recursos naturales del país? ¿Cómo pueden los movimientos sociales, en especial de los indígenas, desempeñar un papel fundamental en la organización social, económica y política de la nación? ¿Es el desarrollismo bajo el control estatal diferente de aquel que se encuentra en manos privadas? ¿Hay una alternativa a las políticas económicas extraccionistas que han caracterizado a Bolivia, tanto antes como después de la elección presidencial de Morales?

El gobierno del MAS, y en particular los discursos más importantes del vicepresidente García Linera han puesto de manifiesto la intención de aplicar políticas económicas extraccionistas, incluyendo la exploración del gobierno y la explotación de los recursos petroleros y de gas en los parques nacionales de Bolivia. Según Achtenberg:

> Unos 11, de los 22 parques nacionales de Bolivia, actualmente incluyen concesiones hidrocarburíferas [...] Siete parques —incluyendo el TIPNIS— tienen concesiones que cubren al menos el 30% de su superficie terrestre. Cuatro parques son al menos en un 70% consumidos por las concesiones y están en riesgo de desaparecer por completo, una vez que éstos entren en funcionamiento.[23]

[21] *Idem.*

[22] Un resumen detallado y el análisis de la controversia en inglés, se puede ver en Emily Achtenberg, *op. cit.*, disponible en <https://nacla.org/article/contested-development-geopolitics-bolivia%E2%80%99s-tipnis-conflict>.

[23] *Idem.*

El uso de la rauda expresión "nacionalismo de recursos" por el gobierno del MAS tiene la intención de seguir un desarrollo capitalista bajo la mano guía del Estado, solicitando los recursos de la inversión de capital externo, privado y nacional. En contra de cualquier discusión y el debate de un modo comunitario alternativo de desarrollo basado en las comunidades indígenas de las zonas rurales y los movimientos sociales urbanos populares, la visión de García Linera y del MAS consiste en un capitalismo de Estado que conduzca a una larga transición hacia el "socialismo". Tal concepto tiene una historia profundamente conflictiva, tal y como veremos en la sección final de este capítulo.

*

Sin dudas, se han producido cambios importantes en torno a los derechos ampliados de los pueblos indígenas en Bolivia, tanto en la Constitución como en la práctica concreta. Sin embargo, la lucha por los derechos indígenas sin una lucha simultánea por un cambio económico aniquilador y que conduzca hacia el socialismo —ambas cosas fundacionales para una transformación social profunda— termina de modo autolimitado. Para realizar un análisis mayor, volvemos sobre las ideas económicas y prácticas de Bolivia bajo Evo Morales y García Linera.

B. EL MARCO ECONÓMICO-POLÍTICO: EL CAPITALISMO DE ESTADO Y EL NEOLIBERALISMO ¿SON POLOS CONTRADICTORIOS U OPUESTOS EN LA UNIDAD?

Con la Gran Depresión, el capitalismo, en su forma de propiedad privada, ya no podía sostenerse sin una sólida intervención estatal. El *New Deal* en Estados Unidos, la Esfera de Coprosperidad en Japón, la extrema barbarie del nazismo en Alemania, fueron algunas de las formas variadas de la forma estatista del capitalismo. En la URSS, la transformación tomó una forma extremadamente diferente. Con la muerte de Lenin y la consolidación de Stalin en el poder, marcado por el inicio del Primer Plan Quinquenal Estatal en 1928, este nuevo Estado de los trabajadores recién nacido, en medio de un aislamiento extremo, se transformó en su contrario, en una monstruosidad capitalista de Estado. De ello quedó claro que los aparentes opuestos, el carácter desplanificado del capitalismo *versus* la economía planificada que pasaba por "el socialismo", no eran opuestos, sino, más bien, etapas en el desarrollo de la lógica del capitalismo. La gran desorientación se debió a que en la URSS de Stalin, esta transformación se llevó a cabo en nombre del "comunismo",

haciendo uso de un lenguaje marxista. La gran diferencia entre el comunismo vulgar de la época de Marx, con su enfoque en la forma de propiedad, más que en las relaciones de producción, y su propio concepto de un "naturalismo o humanismo profundo", se centraba en nuevas relaciones humanas que comienzan en el momento de la producción,[24] tuvo lugar en medio de una realidad sangrienta y agitada, de aquellos en el poder del Estado en la década de 1930.[25] La idea de que el capitalismo de Estado era una supuesta vía hacia el socialismo recibió un nuevo impulso con el auge de la China de Mao, que abiertamente se proclamó como un Estado capitalista bajo la dirección de un partido comunista.

El auge del estatismo ha tenido también su rostro latinoamericano. Durante la Depresión, cuando Estados Unidos y los países capitalistas europeos no podían sostener sus inversiones en América Latina, se produjo el auge de las teorías del desarrollo, a partir de la sustitución de importaciones. Webber, en su importante estudio, traza o resume brevemente las distintas etapas o escuelas desarrollistas que han pasado por América Latina: el estructuralismo, el neoliberalismo, el neoestructuralismo y varias combinaciones suyas. De lo que hemos sido testigos ha sido de las diferentes formas de intervención del Estado (o de su repliegue) en las economías en desarrollo de América Latina. A diferencia de Webber, considero estas diversas teorías y prácticas del desarrollismo no sólo como el capitalismo en forma privada con la ayuda del Estado, sino más bien, ellas son formas latinoamericanas de capitalismo de Estado, desde luego, no en su forma "pura", como se manifestó con el estalinismo o en la China maoísta, sino en la medida en que aparecen *junto con* el capitalismo privado. (El rostro del capitalismo de Estado en Cuba, tras la destacada Revolución cubana de 1959, es otra de sus formas.)

A partir de la Gran Depresión hemos vivido la era del capitalismo de Estado, de la unidad del capitalismo y el Estado y, en particular, de la parte militar del Estado como su ejecutor. La trayectoria del capitalismo no ha sido solamente su transformación desde la competencia hasta los monopolios y el imperialismo en la primera parte del siglo XX, sino que con la Gran Depresión, seguida de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo tiene ahora al Estado, no sólo como representante del capitalismo privado, (aunque esto también se mantiene en vigor), sino al Estado *como capitalista*, al capitalismo de Estado. Esto falta en la visión de Webber, y mientras es un concepto impor-

[24] Cfr. "La propiedad privada y el comunismo", *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.*

[25] Un análisis más detallado del desarrollo del capitalismo de Estado en el siglo XX se puede ver en Raya Dunayevskaya, "La teoría marxista-humanista del capitalismo de Estado", *News and Letters.*

tante el "neoliberalismo es reconstituido", ello es incompleto, cuando no se articula una unidad con el Estado como capitalista. En mi opinión, "reconstituido" implica entonces al Estado como un agente activo. Esta atracción por el Estado capitalista (con frecuencia bajo el nombre de "socialismo del siglo XXI") es lo que caracteriza, no solamente a Bolivia, sino a la mayor parte de los gobiernos progresistas de izquierda en América Latina.

Una parte significativa de la izquierda lo acepta y ve el capitalismo de Estado como una transición hacia el socialismo. En este sentido, García Linera es el representante de este punto de vista en Bolivia.[26] Sin embargo, lejos de ser el capitalismo de Estado una transición al socialismo, constituye una distracción fatal. Es decir, es la lógica, no de un movimiento hacia el socialismo, sino del propio desarrollo interno del capitalismo —la concentración, la centralización en última instancia, en manos de un solo capitalista, es decir, del Estado. En el mundo en desarrollo de América Latina, donde el Estado a menudo no tiene el poder (o el deseo) de eliminar al capital privado, la forma que se adopta es de unidad del estatismo y el neoliberalismo.

*

Es importante tener en cuenta que la puerta abierta con la transformación revolucionaria de Bolivia entre 2000 y 2005 no se ha cerrado. Los movimientos sociales siguen como una poderosa fuerza liberadora. Al mismo tiempo, la responsabilidad de la transformación revolucionaria no es sólo un reto para los movimientos sociales. Es la responsabilidad, también, de pensadores-activistas en Bolivia y en toda América Latina. La clarificación de *cuál tipo de desarraigo económico es necesario* es una parte esencial de la tarea. A plenitud, la tarea abarca no solamente la economía, sino la elaboración y la concreción de una filosofía emancipadora en unidad con la creatividad de los movimientos sociales desde abajo. En parte, ya hemos iniciado este debate sobre esta tarea, desafío o responsabilidad, en la parte I de este libro. Ello continuará en la parte IV. Sin embargo, primero queremos escuchar más voces de los colegas de América Latina, en la parte III del presente texto.

[26] Cfr. "El marxismo estatista de García Linera", capítulo 12.

Parte III
Procesos revolucionarios en América Latina-Voces desde abajo

Capítulo 8
Movimientos sociales en Argentina

Francisco T. Sobrino

I. ANTECEDENTES

El 19 y el 20 de diciembre de 2001, una marea humana se volcó a las calles de la ciudad de Buenos Aires y otros centros urbanos de la Argentina. Empleados, amas de casa, trabajadores ocupados y desocupados, estudiantes, profesionales empobrecidos, docentes, en su mayoría todos los que desde ciertos puntos de vista pueden denominarse "clase media", y desde otro "pueblo", en una acción mancomunada pero no planificada ni dirigida, de todos los sectores populares, salieron a encontrarse, de alguna manera, con las mejores tradiciones de su historia. Con esta crisis culminaba toda una década —la de los años noventa— de hegemonía neoliberal.

Ésta era en realidad la continuación de un proceso iniciado casi dos décadas atrás, desde el golpe militar de 1976. A la caída de la dictadura asumió Raúl Alfonsín, quien fue democráticamente elegido (1983-1989) y despertó las ilusiones populares de que la democracia podría mejorar el nivel de vida del pueblo. Recordemos que en gran parte de América Latina la década de los ochenta también fue conocida como la "década perdida". Los créditos del exterior, al principio a bajo interés, contraídos en los setenta se convirtieron en una deuda impagable, con el peso abrumador de las altas tasas, provocando que los flujos financieros netos fueran desde el sur hacia el norte.[1]

Esta realidad disipó prontamente las ilusiones populares cuando el gobierno de Alfonsín abandonó su tímida resistencia a adoptar las recetas del FMI y pasó con renuencia a aplicarlas. Las consiguientes contradicciones de este cambio provocaron picos hiperinflacionarios que obligaron a Alfonsín a ceder apresuradamente su cargo al recién elegido presidente Carlos Menem, quien adoptó abiertamente el programa neoliberal: privatizaciones de empresas estatales, la apertura del mercado local a los productos del exterior más baratos, y en consecuencia, la liquidación de muchas industrias. A su vez fue seguido por el de la "Alianza" del partido radical y sectores de centro

[1] Frank Thompson, "Reconsidering Cuban Economic Performance in Restrospect", ponencia presentada en la Conferencia "The Measure of a Revolution: Cuba, 1959-2009", 7 al 9 de mayo de 2009, Queen's University, Kingston, Ontario.

izquierda. Se puede afirmar que la Argentina tuvo el triste privilegio de haber sido el primer lugar de experimentación de las recetas neoliberales a nivel internacional, pero en el resto de los países de nuestro continente se sufrió un proceso más o menos similar al de nuestro país.

Esta política al principio avanzó aplastando todo atisbo de emancipación. En el mundo dominaba el pensamiento único: El efecto "*TINA*" —"No hay alternativa" a la globalización neoliberal. También en nuestro país vimos surgir una multitud de "convertidos" a las bondades del mercado, y ciertamente la mayor parte de la sociedad avalaba las privatizaciones, la "desregulación" de las leyes laborales, la apertura en el comercio exterior, la reducción, o liquidación, de los rasgos que persistían de la versión argentina de un "Estado benefactor". Recordemos que las experiencias hiperinflacionarias de fines de los ochenta significaron duros golpes a los niveles de vida de la mayoría del pueblo, especialmente los asalariados, jubilados y los pobres en general. Las nuevas medidas económicas y sociales, aunque amargas, parecían ser efectivas para aliviar las penurias del pasado. Quienes trataban de enfrentar este programa eran grupos minoritarios, provenientes de los sectores más perjudicados, debido al cierre de las fuentes de trabajo y el crecimiento de la desocupación y la reducción de los salarios reales.

Pero a medida que avanzaba, la aplicación del programa neoliberal fue exigiendo medidas cada vez más coercitivas, como la reducción de los salarios de los empleados estatales y de las jubilaciones, los recortes de los presupuestos provinciales, de la salud y de la educación, el creciente desempleo, nuevas privatizaciones, una mayor "desregulación" de la legislación laboral, etc. La incipiente resistencia fue ganando fuerza, mientras la política neoliberal iba perdiendo la posibilidad de responder a las demandas populares y al mismo tiempo tuvo que enfrentar la oposición que expresaba que la situación estaba alcanzando los límites que crecientes segmentos sociales consideraban tolerables. El régimen político y el Estado, funcionales para aplicar el programa liberal, fueron sufriendo un proceso de acelerada disgregación y deslegitimación. Lo que al comienzo era indiferencia y retracción de la sociedad civil a toda participación política, se fue transformando luego en oposición abierta y activa.

La profundidad de la oposición culminaría en la consigna de "que se vayan todos" una consigna que apareció en diciembre de 2001 y desde entonces fue coreada durante la rebelión popular. Así fue que se derrumbó la hegemonía del sistema de representación bipartidista, inaugurado con el retorno al régimen democrático en 1983. Con su política, el mismo Estado neoliberal había socavado las bases de su propia estabilidad. La crisis de la convertibilidad del peso con el dólar (uno a uno), entonces, hizo posible que vastos

sectores sociales percibieran bruscamente, que la brecha social que se había abierto durante la década de los noventa era profundamente ilegítima. El cuestionamiento al programa neoliberal llevó a la confluencia entre las clases medias y los piqueteros, que eran las víctimas y ahora los principales opositores al mismo.

II. Los movimientos de desocupados

El índice de desempleo llegó a alcanzar en el peor momento de la crisis más de 24%, a lo que debemos sumar un índice de subocupación no mucho menor. Surgidas en la última década del siglo XX, las primeras organizaciones piqueteras tuvieron una relación conflictiva con el gobierno de Carlos Menem. Hacia la segunda mitad de la misma en muchos casos debieron luchar hasta físicamente contra las estructuras asistencialistas y de tipo clientelístico organizadas por el Estado. Durante el gobierno siguiente, de Fernando de la Rúa (cabeza de la "Alianza" y derribado en diciembre de 2001), los piqueteros afianzaron su autonomía y se convirtieron en un verdadero movimiento social organizado. Finalmente, durante 2002 fueron también protagonistas de las grandes movilizaciones, demostrando su centralidad en la arena política argentina.

El ciclo de luchas y bloqueos en las rutas y calles contra el programa neoliberal comenzó con el levantamiento de los pobladores de la localidad de Cutral-Có, un pequeño pueblo en el lejano sur del país. La protesta la comenzaron trabajadores que habían sido afectados por la privatización de YPF, la compañía petrolera estatal, y los despidos consiguientes de trabajadores, considerados como "personal redundante" por los nuevos dueños. Con los bloqueos, se inició una práctica que terminaría por difundirse en la mayoría de las provincias del país. Esas movilizaciones se destacaban por la aplicación de la democracia directa, ejercida en las asambleas sobre la ruta; la elección de delegados revocables; la acción directa como método para acceder a discusiones con los poderes de turno y la conquista de reivindicaciones que aunque fueran mínimas, ayudaban a aliviar los efectos de la depresión en la que se había caído. En la mayoría de los movimientos que se pusieron en marcha desde entonces se adoptaron esos rasgos. En ese sentido, los movimientos piqueteros renovaron la lógica del sentido común vigente en esa época.

A esas características se agregaron otras, propias de la experiencia llevada adelante en las periferias de la ciudad de Buenos Aires y otras importantes ciudades. Una de ellas fue la incipiente autogestión de los "planes" (subsidios estatales) de empleo desde el año 2000. Administrados al principio por

instituciones estatales, grupos de beneficiarios comenzaron en forma creciente a controlarlos y comenzaron a promover la expansión de obras comunales en docenas de lugares. Cientos de personas llevaban a cabo emprendimientos productivos y comunitarios en las barriadas más pobres. Donde antes había basurales, surgieron centros de reunión de vecinos, bibliotecas, merenderos y espacios de recreación infantil. Se gestaban y llevaban a cabo proyectos de alfabetización para todas las edades, huertas, comedores, panaderías y compras comunitarias permitían acceder a más y mejor alimentación. También se organizaban talleres de carpintería y herrería. Había grupos de construcción o de producción de bloques de cemento que posibilitaban que esos lugares de organización barrial se mejoraran, así como también las casas de los vecinos. Todos esos emprendimientos prefiguraban experiencias de lo que probablemente sería la organización del trabajo sin patrones, colectiva, con relaciones sociales basadas en la solidaridad, la confianza, la fraternidad.

En esta presencia inciden, sin duda, sus dimensiones. Según estimaciones de los propios grupos piqueteros, la capacidad de movilización, sumando todas las organizaciones que agrupan a los desocupados, llegó a ser de más de 100 mil personas en todo el país. Sin embargo, esta cifra empalidece frente a los varios millones de desocupados y subocupados, por lo que más que su dimensión, era la acción misma de los piquetes la que explicaba su visibilidad: los cortes de ruta alcanzaban un fuerte efecto político, multiplicado a través de los medios de comunicación. Aunque algunos grupos piqueteros se limitaban sólo a sostener estos reclamos de subsidios, otros destinaban los recursos hacia actividades diversas, desarrollando desde hace varios años acciones de alcance más vasto en el seno de las comunidades en las que estaban implantados territorialmente. Ya hemos mencionado algunas de estas acciones, como comedores populares o vecinales, centros educativos y, sobre todo, emprendimientos productivos en los que vuelcan los subsidios y alimentos obtenidos a través de las movilizaciones, como el desarrollo de huertas comunitarias, la venta directa de la producción a través de redes de comercialización alternativas, la elaboración y manufactura artesanal e industrial de productos de huerta, panaderías, tejidos y confecciones artesanales e industriales, entre otras.

De este modo, los cortes de ruta constituyeron sólo la punta del iceberg de una construcción social mucho más compleja. La organización de estas actividades económicas adquiere formas autogestionarias y cooperativas, aunque en los diferentes grupos piqueteros no existían criterios comunes sobre el carácter de estos emprendimientos, su viabilidad y desarrollo futuro. Otros grupos de desocupados, por el contrario, enfocaban el desarrollo de proyectos autogestionados sustentables en el tiempo. Centrados en la producción en la zona de quintas que proveían alimentos frescos a la ciudad de Buenos Ai-

res, estos trabajadores buscaban desarrollar emprendimientos sustentables, donde la generación de excedentes asegurara el mantenimiento y expansión económica de su producción, de modo de alcanzar la independencia de los subsidios oficiales.

Esta generación de excedentes se destinaba a fortalecer las relaciones sociales y comunitarias y no se identificaba con el lucro capitalista. En ese ciclo de resistencia al neoliberalismo estos movimientos se entrecruzaban y convergían con otros sujetos urbanos donde también surgían nuevos procesos de organización: los trabajadores (especialmente la masa creciente de asalariados sometidos a empleos precarios y del sector público), los estudiantes y jóvenes, a los que se sumaban los sectores medios empobrecidos por las medidas neoliberales.

Estas nuevas experiencias de "recolectivización" comenzaron a partir de la resignificación de los subsidios o "planes sociales". Como dijimos anteriormente, los grupos tomaron el control directo de dichos subsidios y reorientaron así la contraprestación exigida por el Estado (cuatro horas diarias de trabajo), hacia el trabajo comunitario en los barrios. Comenzaron entones las discusiones sobre la necesidad de redefinir lo que se entendía por "trabajo", así como el alcance de la experiencia de autogestión. Las diferentes posiciones que surgieron de hecho reactualizaron los dilemas clásicos que el movimiento obrero afrontó desde hace muchos años. En esas discusiones primaron dos polémicas. La primera, sobre qué es el "trabajo genuino". Para muchos, éste es el trabajo asalariado, mientras que para otros, se lo define en términos de "trabajo digno" o sea, "trabajo no explotado", fuera del campo del trabajo asalariado.

Por supuesto, la influencia de la sociedad salarial (o, si se quiere, del *trabajo abstracto)* o el imaginario fabril tiene un gran peso, y además, el proceso de marginación ha sido tal, que gran parte de los desocupados organizados sólo entienden el trabajo dentro de la primera definición. Estas contradicciones en la manera de concebir el trabajo han tenido reflejos inesperados en declaraciones como la de un alto dirigente del Polo Obrero (organización de desocupados orientada por el Partido Obrero, de la izquierda radical trotskista), en abril de 2004:

> Nosotros queremos volver a las fábricas. Le dijimos al ministro que somos socialistas, que cuestionamos la propiedad privada de los medios de producción, que luchamos por el Estado de los trabajadores, pero que no vamos a esperar la revolución para volver a trabajar. Queremos volver a que nos explote un capitalista.[2]

[2] *La Nación*, 11 de abril de 2004.

III. El movimiento de empresas recuperadas

El movimiento de las empresas recuperadas por los trabajadores también comenzó hacia mediados de los años noventa, y se acentuó en el contexto de la recesión iniciada en 1998 y la crisis de fines de 2001. De conjunto, quebraron más de 200 mil empresas pequeñas y medianas, mientras muchas de las grandes empresas utilizaban menos de 50% de la capacidad instalada en ellas. La desocupación y la subocupación sumaban 40% de los trabajadores. Entonces fue que contingentes crecientes de trabajadores comenzaron a custodiar las empresas en que trabajaban en momentos en que los patrones cerraban las mismas. Luego de la custodia para evitar su vaciamiento, muchos se pusieron a producir, intentando reactivar las empresas paralizadas. Con esta medida defensiva, en realidad comenzaban a quebrar definitivamente el derecho de propiedad privada burguesa. Lo que pocos meses antes habría sido considerado una violación de la sagrada propiedad privada, luego de los acontecimientos de diciembre sería socialmente considerado como la lucha por algo legítimo: el trabajo y la dignidad.[3] Las industrias en quiebra eran las más afectadas por la importación o con dificultades para exportar (frigoríficos, textiles, tractores, acoplados, metalúrgicas, plásticos, etc.), al borde de la quiebra, o directamente abandonadas por sus antiguos dueños. Los trabajadores se habían transformado en acreedores o damnificados, ya que en general con la crisis de cada empresa se producía la ruptura de los contratos de trabajo, con disminuciones de sueldos y salarios, pago en vales, falta de cumplimiento empresario de los aportes obligatorios al sistema de seguridad social, etc. La recuperación de estas empresas significaba su transición hacia un nuevo régimen en el que los trabajadores tomaban a su cargo la producción. Las nuevas formas jurídicas que adoptaban estas empresas eran variadas. En la mayoría se formaban cooperativas; aunque inicialmente se propusieron nuevas figuras, como la de "estatización con control obrero" que no llegaron a concretarse plenamente, pero también figuras más tradicionales como la participación en sociedades anónimas. En cualquiera de estas formas los trabajadores debían tomar a su cargo la gestión, con lo cual redefinían su anterior papel dependiente y subordinado en la organización del trabajo. Además de hacerse cargo de la responsabilidad en la gestión, esto también significaba un profundo cambio en la relación de los trabajadores con el sindicato.

La recuperación de empresas constituía un ejemplo de la lucha por la ampliación de los derechos sociales y su impacto en la sociedad, iba más allá de

[3] Esteban Magnani, *El cambio silencioso. Empresas y fábricas recuperadas por los trabajadores en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2003.

sus dimensiones relativas. La relación entre estas empresas recuperadas y su influencia cultural y social es inmensa, ya que unas pocas empresas —alrededor de 150— dispersas, que agrupaban a casi nueve mil trabajadores, ponían en cuestión el conjunto del sistema de relaciones laborales. Los trabajadores que asumían la autogestión en esas pocas unidades productivas, con su inesperado gesto mellaban el arma que solían levantar los empresarios en las negociaciones con sus empleados; pues ya no podían apelar a su recurso de última instancia, el cierre de la fuente de trabajo como forma de presionar a los trabajadores: éstos contaban entonces con la posibilidad de ocupar y autogestionar las empresas en dificultades.

El 80% de las empresas recuperadas se encuentran en el Gran Buenos Aires y el 20% restante en distintas provincias del interior del país, manteniendo una relación proporcional similar a la localización general del conjunto de empresas del país. El promedio de personal por empresa recuperada es de 64 empleados, perteneciendo la mayoría de ellas al sector de las "pequeñas y medianas empresas", aunque algunas de ellas sean empresas de gran dimensión en cuanto a la cantidad de empleados y a su producción.

Con la "recuperación", la propiedad sobre la empresa se convierte en una fuente de tensión: ¿es de la cooperativa o del Estado? Si lo es de la cooperativa, su carácter sigue siendo capitalista, y los antiguos empleados ocupan el lugar de capitalistas frente al resto de la sociedad, por lo que la socialización de los medios de producción se limita a una forma particular, a un minúsculo fragmento del conjunto de los obreros del país, que se apropian de esos medios de producción. En caso de ser propiedad estatal, formalmente el conjunto de la población es dueña de la empresa. Esta socialización indirecta es sólo formal en la medida en que el Estado no es efectivamente controlado por el conjunto de la población. Esta contradicción, donde el Estado condiciona políticamente el funcionamiento de las cooperativas, imponiendo requisitos legales, promoviendo una estructuración jerárquica de las relaciones en el interior de las cooperativas, se resuelve por el colectivo laboral, que ha seguido usando el mecanismo heredado de la recuperación de la empresa, por asambleas, de manera pragmática, dependiendo muchas veces de una combinación entre las presiones del Estado y las respuestas de los trabajadores.

El caso de la empresa *Zanón* (actualmente *FaSinPat*), una fábrica de cerámicas en Neuquén, capital de una provincia sureña, es una excepción frente a la mayoría de las empresas recuperadas, tanto porque manejan tecnología de punta, como por el hecho de que no surgió como una reacción ante el vaciamiento patronal. La iniciativa obrera fue tomada antes de su cierre. A finales de la década de 1990 la comisión interna elegida por los trabajadores comenzó resistiendo los ataques patronales y luego pasó a la ofensiva exi-

giendo aumentos salariales y mejoras en las condiciones de trabajo. El patrón prefirió recurrir al *lock-out*. Los obreros ocuparon la fábrica y finalmente la justicia provincial falló a su favor, permitiendo que produjeran. Aunque quedaron con pocos técnicos y los empleados jerárquicos la abandonaron, gracias a las asambleas y la organización por secciones, más la ayuda de ingenieros de la universidad provincial, lograron reorganizar la producción. A comienzos de 2009 trabajaban 500 obreros y producían 40% de la capacidad instalada. Los debates por sección eran cotidianos, donde se discute desde la marcha de la producción hasta la vida política nacional. Aunque el gobierno provincial se opone férreamente y varias veces trató de desalojarlos, *Zanón* se destaca tanto por la socialización directa como indirecta de los medios de producción, llevada a cabo dentro de la fábrica así como con el exterior: con la universidad, con la minoría indígena —mapuches— de la región, sindicatos, centros de salud, la población carcelaria del penal vecino, etcétera.

Es probable que el mayor impacto de las "recuperaciones" de empresas por sus trabajadores lo haya sufrido la hasta entonces imparable ofensiva ideológica neoliberal. En efecto, pese a las anteriormente mencionadas crecientes respuestas y desafíos, el ámbito de la producción sigue siendo el de la libertad del capital de hacer y deshacer a su antojo, de superar las contradicciones mediante la libre competencia: si las empresas quebraban, se debía a la dinámica creativa del capital. Al irrumpir los trabajadores sobre las ruinas del capital muerto y reactivar la producción mediante el trabajo vivo, apareció una nueva señal política, tal vez ambigua, pues si bien daba lugar a la aparición de un nuevo desafío del trabajo frente a los intentos de cierre de empresas, este mismo hecho podía considerarse también como una "salida" del propio capital frente a aquellas unidades productivas "ineficientes" y obsoletas para sus intereses. Pero también podría interpretarse que la tomas de fábricas y empresas, y la autogestión de las mismas por sus trabajadores, surgía también como una modalidad alternativa resistente frente a la flexibilización omnipresente y como un proceso amplio de control social del trabajo frente a los desmanes del capital sin trabajo.[4]

IV. EL SIGNIFICADO DE LAS PROTESTAS DE DICIEMBRE DE 2001 Y LAS MOVILIZACIONES DE 2002

Antes hemos descrito cómo el primer año del nuevo milenio fue testigo del rápido crecimiento del descontento y los disturbios. Sectores de las clases ex-

[4] Hugo Trinchero, "Economía política de la exclusión. Para una crítica desde la experiencia de las empresas recuperadas por sus trabajadores (ERT)", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 26, Buenos Aires, agosto-diciembre de 2007, pp. 41-67.

plotadas y otros que habían soportado pacíficamente y hasta con ciertas expectativas (debido, entre otros factores, a la relativa estabilidad del peso, tras décadas de inflación crónica) a la "fiesta" del gobierno de Carlos Menem comenzaron a movilizarse. La mayor parte de los sectores de la clase media del Gran Buenos Aires que luego protagonizaron los "cacerolazos" y que descubrirán puntos en común con los piqueteros fue gente que primero había apoyado a Menem y había creído en la eficacia del programa neoliberal, basado en la convertibilidad peso-dólar, y que posteriormente votó al conservador gobierno de la Alianza, con la esperanza de que mantendría el mismo programa económico. El tejido social comenzó a rasgarse. Las elecciones parlamentarias de octubre de 2001, en las que creció el apoyo a todas las candidaturas opositoras al régimen (incluyendo a la izquierda radicalizada) fueron una suerte de premonición de lo que se avecinaba.

Desde enero de 2001 hasta el 22 de febrero de 2002, hubo casi 1 500 marchas a la Plaza de Mayo y a la Plaza de los Dos Congresos. La tercera parte de ellas ocurrió en el corto lapso que va del 19 de diciembre a mediados de febrero: el verano más intenso de la historia argentina.

El 19 de diciembre fueron saqueados 122 supermercados y comercios menores del Gran Buenos Aires y 17 en la capital. Hubo tres cacerolazos nacionales con epicentro en la ciudad de Buenos Aires. En el segundo participaron masivamente 32 ciudades y pueblos del interior. Además, hubo 27 cacerolazos locales, algunos de ellos en pueblos que antes nadie recordaba. Además, 26 "irrupciones populares ensordecedoras", conocidas localmente como "escraches", a 12 bancos en Buenos Aires, La Plata, Rosario y Mendoza. Los "escraches", constituyen una forma específica de lucha iniciada por los hijos de desaparecidos durante la última dictadura militar argentina. Bajo la idea de que "si no hay justicia, hay escrache", los integrantes de Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (HIJOS) realizaban actos sorpresivos frente a los domicilios particulares de los represores que la justicia argentina ha dejado en libertad, poniendo en evidencia y rechazando esa impunidad. El escrache era también un desborde de las formas tradicionales de la política, y así se manifestaba al trascender hacia el conjunto de quienes han cumplido o cumplen funciones gubernamentales y era llevado a cabo en forma espontánea y autoconvocada por personas que no respondían a ninguna organización social o política.[5]

En otros análisis posteriores, algunos académicos y analistas sociales han subrayado en forma despectiva que amplios sectores sociales, y en especial

[5] Modesto Guerrero, "Argentina: emergencia y desafíos de las asambleas barriales", *Herramienta*, núm. 19, otoño de 2002, pp. 47-58.

la clase media, reaccionaron sólo cuando "les tocaron el bolsillo". O sea, cuando las medidas draconianas del gobierno de De la Rúa cortaron la posibilidad de sacar el dinero de los bancos. Esa "bancarización" habría sido lo que sublevó y la hizo salir a la calle con sus armas, las cacerolas. Ello es cierto sólo a medias y, en consecuencia, cuando se lo afirma sin matices, es falso. En todas las acciones sociales y políticas siempre intervienen muchas causas, múltiples motivos, pero alguno de ellos constituye el desencadenante. Esto lo sabemos por lo menos desde que Hegel desentrañó el misterio del salto de lo cuantitativo a lo cualitativo. En la dialéctica marxista doctrinaria esto ha sido banalizado muchas veces, pero ello no quita que contenga verdad. La acumulación de contradicciones que sufre un sujeto, sea éste individual o colectivo, en un determinado momento hace que cambie de ámbito, que produzca un salto. Que había interesados en voltear a De la Rúa, que hubo "complot" y cosas parecidas, todo ello es simplemente anecdótico.

En esas jornadas de diciembre el pueblo desbordó toda suerte de convocatoria. Él no tenía nada que ver con esas oscuras tramas palaciegas en las que se corporizan los pequeños y grandes intereses de grupos encaramados en las estructuras políticas. Nadie podía decirse dueño de esa pueblada potente, desbordante, ruidosa que gritaba su bronca por tantas humillaciones, por tantos atropellos, por tanta impunidad, por tantas mentiras.[6]

V. Las asambleas barriales

La respuesta más novedosa de quienes optaron por la *voz* y la protesta ante el colapso institucional de 2001 fue la de quienes organizaron espontáneamente las asambleas barriales en Buenos Aires, en varios partidos del conurbano y en ciudades del interior del país como La Plata, Mar del Plata, Rosario y Córdoba. Las asambleas barriales expresan las capacidades de autoorganización de la sociedad, de construir y regenerar lazos sociales, que no son reconocidas en la cúspide del sistema político, donde se las concebía como un factor de inestabilidad, precisamente por la dificultad de controlar y canalizar las movilizaciones dentro del esquema institucional vigente. Estas nuevas formas de apropiación del espacio público ciudadano, impulsadas por la utopía de realización de una democracia directa que cuestionaba las formas de la democracia representativa, contrastaban vivamente con la privatización del espacio público llevada a cabo en los años noventa. Las nuevas modalidades de protesta social proponían otras formas de ocupación de ese espacio y también de acceso a los servicios públicos.

[6] Rubén Dri, *La revolución de las asambleas,* Buenos Aires, Ediciones Diaporías, 2006.

Así como nadie pudo reclamar la paternidad de las movilizaciones del 19 y 20 de diciembre, tampoco se la puede reivindicar para las asambleas. Éstas nacieron desde el fondo de las reivindicaciones, rabia y reclamos insatisfechos. En las asambleas barriales las medidas de acción directa vinculadas con cuestiones políticas generales y de reclamos a los poderes públicos se combinan y se establecen en tensión con cuestiones y necesidades locales, como las vinculadas con la provisión de insumos para los centros de salud y hospitales, con compras comunitarias o con la creación de huertas orgánicas, pequeños emprendimientos, bolsas de trabajo para desocupados. Las asambleas barriales fueron generando emprendimientos productivos autónomos, fijando su horizonte de acción a través de objetivos que trascienden el plano político-institucional y apuntan a intervenir en el plano económico y social, a través del desarrollo de experiencias de una nueva economía embrionaria, que buscaba nuevas respuestas para resolver la crisis de los sistemas educativo y de salud, ayudando a desarrollar una economía social y solidaria: la politización de la esfera de la reproducción social, del consumo y la distribución de bienes y servicios, factor presente también en las empresas recuperadas por sus trabajadores y en las actividades de los grupos piqueteros. Pero mientras que en éstos prevalecían las necesidades inmediatas, en las asambleas los emprendimientos autogestionados eran el producto de una decisión política. Las asambleas son sujetos que, como todos los sujetos, consisten en hacerse sujetos, en "subjetualizarse". No hay otra manera para ser sujeto que el hacerse tal, porque si otro lo hace, no lo hace como sujeto sino como objeto, lo "objetualiza".[7]

Esta politización se acentuaba en la exploración de articulaciones concretas de las asambleas con los otros movimientos sociales, tanto para defender las posiciones conquistadas como para redefinir actividades económicas alternativas. Por ejemplo, una marcha de casi 15 mil piqueteros al centro de Buenos Aires fue recibida a su paso por los vecinos de las asambleas barriales, al grito de "Piquete y cacerola: la lucha es una sola". La ciudad se había convertido en el gigantesco escenario de un drama histórico, aunque sin director ni libreto. Sólo se sabía dónde comenzaba la obra.

No hizo falta convocatoria, ni consigna ni llamamiento previo. Los miles que se lanzaron una y otra vez a las calles, lo hacían cual movidos por una poderosa fuerza magnética que los atraía a salir, y a manifestar su cólera. Los acontecimientos sociales, usualmente lentos, se precipitaron. La aceptación resignada, hasta el día anterior, de la lucha por la supervivencia diaria, dio paso al vértigo de las manifestaciones y los cacerolazos. En las consignas co-

[7] *Idem.*

readas se unían las denuncias, las negaciones, el odio, y el repudio a todo aquello que se cuestionaba. De esos acontecimientos emergió un nuevo protagonista social: lo que en general se llamaba la "clase media": profesionales semiocupados, el trabajador de los nuevos servicios, docentes, empleados bancarios, desempleados, pequeños comerciantes pauperizados, estudiantes, amas de casa y hasta pequeños empresarios amenazados por la ruina.

Los empleados y obreros que participaron en esas jornadas de movilizaciones lo hacían fundamentalmente a título individual, no dentro de las filas inexistentes de contingentes de obreros organizados sindicalmente. En su mayoría se puede afirmar que eran nuevos pobres o amenazados de serlo muy pronto. De pronto, se encontraron asumiendo un rol político que jamás habían imaginado. Los nuevos sujetos, abandonando sus anteriores personificaciones, sus máscaras, se vistieron ahora de "vecinos". La gente que salió el 19 de diciembre a la noche de sus casas individualmente o en pequeños grupos familiares o de amigos, ya eran mucho más que simples individuos, aunque no lo supieran. El barrio fue el punto de partida, la asamblea del barrio el organismo de militancia, la plaza el espacio, la palabra el instrumento y hacer política una necesidad de su existencia.[8] Una pequeña franja de esa masa movilizada, alrededor de 10 mil personas, comenzó a reunirse entonces semanalmente en unas casi 100 asambleas barriales de la ciudad de Buenos Aires. De ellas surgió el intento de formar una coordinadora "interbarrial" de las asambleas, que durante su corta y tumultuosa existencia, llegó a contener los días de reunión en un parque, los domingos, a unas dos mil a tres mil personas. En esas reuniones se iba a compartir banderas vecinales y escuchar o dar pequeños informes de dos o tres minutos, y a votar unas 50 consignas por semana. Se trató de un intento versátil, invertebrado y hasta contradictorio, fiel reflejo del movimiento asambleario que las alimentaba. El sector más activista de las asambleas lo componían los nuevos militantes surgidos de los cacerolazos, donde predominaban los desempleados, los profesionales con bajos ingresos, y gran participación femenina, que también se distinguía en las marchas y en las tareas que se decidía emprender, y por sus iniciativas en las asambleas y comisiones que se formaban.

Argentina se había convertido en una usina de producción de nuevas experiencias de autoorganización, y rápidamente pasó a ser uno de los "laboratorios sociales" más originales de la periferia globalizada. Mientras las nuevas experiencias parecían multiplicarse vertiginosamente (asambleas barriales, grupos de ahorristas, cooperativas de cartoneros, fábricas gestionadas por sus trabajadores, colectivos contraculturales), las ya existentes (las agrupaciones

[8] Modesto Emilio Guerrero, "Argentina: emergencia y desafíos de las asambleas barriales", *Herramienta*, núm. 19, Buenos Aires, otoño de 2002, pp. 47-58.

piqueteras) cobraban una gran visibilidad. Por otro lado, el carácter urbano de las movilizaciones no sólo auguró una rápida conexión con los movimientos antiglobalización, sino que impulsó un nuevo aliento en el abigarrado paisaje social latinoamericano, dominado hasta entonces casi exclusivamente por movimientos de corte indigenista-campesino (México, Bolivia, Ecuador, Brasil). Así el país que durante años había sido el modelo de conducta y de aplicación ortodoxa de las recetas neoliberales impulsadas por los organismos financieros internacionales, se convirtió primero en un modelo de desobediencia civil, y con el paso de los meses, en la ilustración de que ese "otro mundo posible" preconizado por tantos activistas antiglobalizadores, podía asomar en y a través de las más variadas formas de la autoorganización "desde abajo".[9]

VI. Intentos de resolver la crisis por parte del nuevo gobierno y las clases dominantes

En los últimos años también se desplegaron dispositivos y estrategias que buscaban recuperar la pérdida de hegemonía sufrida por el neoliberalismo y reconstruir de esa manera la gobernabilidad del sistema. Una de ellas se expresó en el cambio de elenco gubernamental para recuperar la legitimidad del Estado, restableciendo con un nuevo gobierno y programa con retóricas antineoliberales a la política entendida como atribución exclusiva del Estado y a las representaciones partidarias como únicas mediaciones legítimas en las que se debe delegar la soberanía popular.

El gobierno de Kirchner, surgido de las elecciones de octubre de 2003, inició esa transición. Por ejemplo, una de sus primeras medidas fue la de negociar con los acreedores una quita de 75% de la deuda externa, que se había vuelto una deuda prácticamente impagable. Aunque explicable en el contexto político internacional, aún así fue una oferta demasiado generosa. Esta relegitimación del Estado buscaba recuperar el control del espacio público a expensas de la capacidad de acción y autonomía de los movimientos populares. Esta maniobra abarcó, por un lado, procesos de integración política de fracciones o sectores de las clases subalternas, y por otro la cooptación directa o indirecta de sus dirigentes. Probablemente debido a esta maniobra, se comprueba hoy una fragmentación y despolitización de una gran parte de quienes fueron protagonistas de los movimientos en los primeros años. Esta nueva

[9] Maristella Svampa, "Las organizaciones piqueteras: actualización, balance y reflexiones, 2002-2004", en Maristella Svampa y Sebastián Pereyra, *Entre la ruta y el barrio: la experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

política fue hábil y eficaz en "sacar a los piqueteros de las calles", con diversos métodos.

Recordemos que no existe *un* movimiento piquetero, sino un conglomerado de movimientos diferentes atravesados por repertorios comunes, pero dotados de estilos de construcción diferentes. Una parte de los movimientos se incorporó al Estado, relegando el reclamo y el protagonismo de la movilización popular y asumiendo una nueva actitud: esperar que llegaran las soluciones desde arriba. Otra parte de los movimientos permaneció en las calles, pero repitiendo las mismas consignas, con los mismos métodos de lucha, exigiendo las mismas reivindicaciones. Pero estos métodos, consignas y reclamos habían ido perdiendo la legitimidad social que habían tenido, por lo que estas fuerzas se diluyeron aún más en miles de pequeñas iniciativas. Esta situación fue ilustrada muy especialmente por los grupos dependientes de los partidos de izquierda, que desarrollaron una retórica triunfalista, sin advertir que la apelación a nuevos levantamientos insurreccionales, como ya había sucedido con la consigna "que se vayan todos", iba paulatinamente vaciándose de sentido y cristalizando en una suerte de pulsión repetitiva.

Por supuesto, esto no significa que no ha quedado nada de todo aquel periodo de movilización y efervescencia, como pretenden afirmar algunos analistas. Viéndolo en forma modesta y realista, se puede afirmar que no es poco lo que ha cristalizado en términos de nuevas organizaciones como de consolidación de las ya existentes. Ha habido repliegue, pero similar al del río Nilo: cuando las aguas se retiran dejan un humus de gran fertilidad.[10]

Por supuesto, la recuperación económica y con ella la recuperación en los niveles de consumo de los sectores medios tuvo su importancia. También la tuvo la incorporación de una inmensa cantidad de desocupados al mercado laboral, debido a la recuperación económica. La drástica devaluación del peso en diciembre de 2001 (de uno a tres pesos por dólar) tuvo como consecuencia una notable mejora en el intercambio comercial con el exterior. Las importaciones disminuyeron y las exportaciones crecieron, ayudadas por altos precios en el mercado mundial para las principales *commodities* que exporta la Argentina. Esta nueva relación alentó el crecimiento de la producción de bienes y servicios. El índice del desempleo bajó a menos de 10%. Pero quizá lo que más pesó fue que los actores movilizados, asambleístas y piqueteros, frente a esta nueva situación, no lograron dotar de contenidos precisos a las demandas de creación de una nueva institucionalidad que partía de la sociedad.

[10] Norberto Galasso y Alcira Argumedo, "Del canje de la deuda a la democracia artiguista", por Carlos del Frade en *La Fogata*, 2005, disponible en <www.lafogata.org/05arg/arg5/ar_11-7.htm>.

A medida que pasó el tiempo, se fue percibiendo claramente que se pasaba a una nueva situación, y a esto se sumó la esperanza de un cambio que trajera un cierto bienestar, o un respiro al menos, en el nivel de vida anhelado por muchos. Y la arremetida del gobierno se realizaba en el marco de una indiferencia cada vez mayor de parte de amplios sectores sociales hacia las movilizaciones por parte de los sectores sociales superiores, pero incluyendo las más amplias capas medias. El espacio de resonancia abierto entre los movimientos piqueteros y las llamadas clases medias progresistas, comenzó a estrecharse de manera vertiginosa. Hubo una demanda creciente de "normalidad institucional", que fue ganando las voces incluso de aquellos que unos meses atrás habían acompañado las movilizaciones, exigiendo "que se vayan todos". Pese al descrédito de los partidos políticos tradicionales, una cierta saturación frente a los cortes y manifestaciones callejeras, comenzó a reducir peligrosamente, una vez más, el umbral de tolerancia hacia las protestas sociales. El estado de la opinión pública estaba cambiando.

VII. Cooptación de sectores del movimiento piquetero, de la intelectualidad y de parte de la izquierda

Esta ambivalencia de esta nueva "gobernabilidad" en nuestro país se reflejaba en el hecho de que el gobierno de Kirchner debía reconocer abiertamente el rol fundamental de los movimientos sociales, pero al mismo tiempo los colocaba, desde sus comienzos, en una posición tradicional, asignándoles el rol de elaborar demandas a las que sólo el sistema representativo político tradicional podía dar respuesta. De este modo, la dimensión creadora, el potencial de inventar soluciones, de formas de vida, hasta de nuevas instituciones sociales, que había caracterizado a los movimientos de los últimos años fue drásticamente debilitado por las políticas del nuevo gobierno. Lo que éste ofrecía a los movimientos era un reconocimiento mediático y la cooptación dentro de las clásicas costumbres clientelísticas. Para aquellos movimientos que se sustrayeron a esta "oferta", lamentablemente la alternativa ha sido la marginalidad, pues decidieron enfrentar al nuevo gobierno considerando en sus análisis sin matices, que éste no representaba más que una nueva continuidad de los anteriores.

No ha habido, hasta ahora, la capacidad de profundizar, o consolidar el potencial constructivo de la autonomía que representaba el movimiento surgido de los años finales del siglo XX. Este fortalecimiento del gobierno ha sido complementado por la cooptación de los intelectuales de las clases sub-

alternas. Una considerable cantidad de dirigentes sociales y políticos, referentes y personalidades de los derechos humanos, la cultura, algunos partidos de izquierda y el pensamiento crítico, que habían formado parte de la amplia coalición que protagonizó la resistencia al neoliberalismo durante muchos años, han pasado a formar parte o constituirse en aliados del nuevo gobierno, considerado ahora un "terreno en disputa" (o sea, que dentro del mismo gobierno habría una pugna antagónica entre un ala derecha y un ala izquierda) por sus sectores más críticos. El gobierno comenzó haciendo suyo el programa de las organizaciones de derechos humanos.

Otras medidas, como el descabezamiento de la cúpula militar, que aún seguía influenciada por los remanentes de la antigua dictadura, la completa renovación de la Corte Suprema de Justicia, que había sido un dócil instrumento de las políticas neoliberales del gobierno de Menem, una posición de relativa autonomía —muchas veces más declamada que efectiva— en diversos temas de la política exterior, la reducción de la deuda externa, la oposición más o menos abierta a integrar el ALCA con Estados Unidos, y el rescate para el estado de algunas empresas privatizadas al borde de la quiebra, así como la renacionalización de los fondos de pensiones y jubilaciones que habían sido previamente privatizados por el gobierno de Menem, han diseñado la imagen de un gobierno de signo claramente contrario al neoconservadurismo característico de las administraciones anteriores.

La transformación de ciertas funciones del Estado y una recuperación cultural de valores que el neoliberalismo había sepultado bajo el peso del mercado, las ilusiones sobre un nuevo desarrollo del mercado interno y la industrialización, recreando como por arte de magia una nueva y virtuosa "burguesía nacional", alentaron, en un considerable número de intelectuales progresistas de tradición peronista o de izquierda, las ilusiones de un retorno a las políticas que se habían impuesto en la década inaugurada el año 1945, o sea, de la primera presidencia de Perón, caracterizada por una política nacionalista y desarrollista, promotora de niveles de vida más alto para las clases trabajadoras y a veces enfrentada a la estrategia de Estados Unidos hacia América Latina.

Ya en los ochenta, tras la caída de la dictadura militar, muchos intelectuales se habían encarrilado en la opción democrático burguesa, renegando de su pasado "subversivo" y fueron premiados con el control de una parte del aparato cultural y de las universidades estatales. En este viraje influyó una parte importante de los exiliados que regresaron a la caída de la dictadura, que venían con el lastre de una formación en general estatalista y positivista, proveniente de su paso por el partido comunista o movimientos guerrilleros, lo cual favoreció su adaptación al gobierno de Alfonsín y a la política neolibe-

ral. Con esta nueva cooptación posterior a las jornadas de 2001 y 2002, siguen sujetos al horizonte de la democracia burguesa como la única forma posible de pensar y hacer la política.

El giro político generado en los años iniciales del siglo actual fue ambivalente; por un lado expresó y canalizó el desplazamiento de amplias capas de la población hacia un nuevo sentido común que rompía con el imaginario y el consenso tejido en la década de los noventa, rechazando las imposiciones del FMI y la política bélica estadounidense, repudiando el remate y la entrega de las empresas estatales y a favor de un papel más activo del Estado en la regulación económica, con importantes convicciones democráticas y antirrepresivas; dándole prioridad al empleo y la justicia social, la recuperación del patrimonio público y la distribución progresiva de la riqueza. Podría decirse que en este aspecto, el pueblo argentino preanunció la nueva visión que irrumpiría a nivel global a partir de la crisis capitalista mundial que estalló a mediados de 2008.

Pero a todos estos sentimientos progresistas se sumó la maniobra política del nuevo gobierno con su retórica "antineoliberal", difundiendo la convicción de que la forma para llevar a cabo esos objetivos será por medio de las estructuras estatales, desde arriba y no mediante la acción directa, la lucha desde abajo y la confrontación política. Ésta es la base del carácter pasivo, de un creciente vaciamiento de las calles a favor de esperar las medidas estatales, un carácter que compromete al movimiento social surgido en 2001 y 2002, a favor de la acción gubernativa y del resto de las clases dominantes.

VIII. OTRAS VARIANTES UTILIZADAS POR LAS CLASES DOMINANTES PARA RESOLVER LA CRISIS DE HEGEMONÍA

Otra variante ha sido criminalizar la protesta y la pobreza, tratando de derrotar así la dinámica democratizadora del protagonismo popular. Este proceso también se ha dado con diferente intensidad en todo el continente. Fue así que el aparato estatal comenzó a embestir a los actores sociales movilizados, mediante desalojos de espacios recuperados por las asambleas barriales, fábricas gestionadas por los trabajadores y procesamientos y en algunos casos encarcelamientos de conocidos dirigentes piqueteros del interior del país. Estas acciones represivas apuntaban tanto a instalar la idea de que con las elecciones generales se clausuraba un ciclo social y político, como también pretender borrar las "marcas" visibles de la autoorganización y autogestión de la sociedad.

Por último, la tercera y más reciente variante consistió en la aparición de procesos de disputa del espacio callejero y de la movilización social por parte

de las propias elites y sectores dominantes. Estos últimos han señalado al actual gobierno como responsable de una política nociva, a saber, de prácticas demagógicas y clientelísticas. En realidad, lo que las clases superiores buscan es recobrar sus perdidos privilegios que solían disfrutar en la década de 1990. De este modo, en los últimos años los movimientos populares se enfrentan ante un desafío en el que el espacio de la calle, de la movilización de aquello que fuera denominado la democracia callejera, es ahora un terreno disputado también por los sectores y las clases dominantes, que ayudados por los grandes medios de comunicación, buscan ganar poder de ocupación y manifestación en el espacio público, y en consecuencia, de interpelar e integrar a otros grupos sociales, los de sectores medios urbanos y hasta sectores de las clases subalternas. Esta misma situación se presenta también en otros países latinoamericanos, sobre todo en los procesos donde están en curso transformaciones posneoliberales de carácter más progresivo, como las experiencias venezolana, boliviana y ecuatoriana.

IX. A MODO DE UNA CONCLUSIÓN PROVISORIA

Estos complejos desafíos que hemos reseñado nos obligan a un esfuerzo por pensar los problemas planteados, y un examen profundo de las fuerzas sociales y las estrategias en juego, donde la urgencia del presente sea juzgada a la luz de las perspectivas y objetivos del mediano plazo. Como vemos, la realidad se va desarrollando con una complejidad mucho mayor que la que suponían los debates inaugurados a fines del año 2001. Los ejes de dichos debates se han ido entrecruzando desde la asunción del gobierno de Kirchner en una danza frenética. Surgieron nuevos problemas, y nuevas contradicciones en la construcción del movimiento popular, con sus avances y sus retrocesos. En los últimos tiempos, los movimientos sociales no pocas veces han carecido de respuestas ante los nuevos desafíos. Se han acentuado los desgajamientos y las fragmentaciones. Las relaciones de lo social con lo político se han mostrado más complejas y difíciles de resolver que lo que se había imaginado. Igualmente, los sedimentos que dejó el río, antes impetuoso, en su retroceso, han quedado. Sobre esos sedimentos debemos impulsar el debate. Y sobre todo, recuperar y repensar los horizontes emancipatorios que surgieron de los movimientos populares de esta última década y media de luchas sociales en América Latina. A partir de ellos debemos pensar los desafíos que enfrentamos hoy quienes procuramos la construcción de una nueva sociedad, y un nuevo estilo de vida.

APÉNDICE

Extractos de una entrevista con Paula, miembro de Colectivos Feministas y GLTTB *[gays, lesbianas, travestis, transexuales y bisexuales] publicado en* Horizontalidad-Voces de Poder Popular en Argentina, *Chilavert, 2005,* Eugene Gogol.

Nadie esperaba lo que pasó el 19 y 20. Fue una sorpresa enorme. Yo, me acuerdo el 19 fui a la Facultad a devolver las notas a los alumnos y, cuando salí de la Facultad, había un supermercado enfrente de la Facultad donde yo iba ahí en Paternal, y estaba lleno de policías, y yo dije "¿qué pasó acá?", y bueno, fue el día de los saqueos y a la noche salió gente a la calle. Y bueno, el 20 ya sabemos qué pasó, ¿no? Fue muy raro lo del 20 te digo, porque, a mí me agarró algo que, yo no soy una persona muy [...] no sé, no tengo mucho coraje la verdad, no soy muy valiente. Yo veo a la policía y salgo corriendo, a mí me da terror. La represión es una cosa que yo le tengo mucho miedo, siempre. Yo veo un policía y salgo rajando mal, o sea, me da mucho miedo. Sin embargo, el 20 yo estaba con mi hermana muy temprano en mi casa, prendimos la televisión y vimos cómo estaban reprimiendo a las Madres de Plaza de Mayo, a la mañana con los caballos y todo eso, y a mí me agarró una indignación tan terrible que le dije "vamos". Y fue muy loco todo, porque sabíamos que nos podían matar ¿no? Porque ya había muerto una persona el 19 a la noche, y fuimos primero a Congreso, y ahí muy cerca de Congreso estaban tirando gases, y nosotras con un amigo nos fuimos por otra calle para llegar a la Plaza de Mayo, sabiendo lo que estaba pasando. Y nosotros vimos cómo mataron a una persona delante nuestro, que fue realmente terrible, y no nos importó, de alguna manera es algo inconsciente ¿no? Pero queríamos estar ahí por vaya a saber qué cosa.

Las asambleas crecieron muchísimo después del 20 por múltiples motivos, nunca hay un solo motivo. Uno de los motivos es que, obviamente, hay una situación de necesidad de ser sujeto, de ser partícipe de algo. Porque la Argentina, políticamente, la participación era inexistente en ese momento, veníamos de una década de Menem, en fin, una situación horrorosa. De alguna manera hubo como una especie de hacerse cargo de su propia historia. Eso es interesante. Pero también se mezclan muchas cosas, o sea, la crisis económica, que hayan agarrado y confiscado los ahorros. Bueno, todo eso hizo que, no es una sola cosa, pero confluyeron en las asambleas.

*

Yo estuve pensando durante muchos años a partir de leer las teorías de género. Cuando yo empecé a leer a las feministas, pero no solamente a las femi-

nistas, sino el pensamiento constructivo y todo lo demás, de poder estar con otras personas sin pensar en las sugerencias de las otras personas. ¿Qué es lo que hace diferente a una persona de mí? Si yo ya pienso en las diferencias, yo ya lo estoy como encasillando en un lugar, ya estoy haciendo una separación. La horizontalidad de lo que permite es ni siquiera pensar que las otras personas son diferentes a mí, sino convivir con personas y poder discutir políticamente con ellas sin estar buscando cómo definirlas, ¡entiendes lo que quiero decir! Para mí es muy importante, porque yo tuve una experiencia política muy, muy importante en los movimientos GLTTB (que es a lo que en Estados Unidos llaman los movimientos), y ahí existe una horizontalidad total. Ahí yo experimenté, antes de las asambleas qué era la horizontalidad. Sin conocer siquiera el término, nada, porque se funcionaba de esa manera. No importaba si era lesbiana, si era travesti, si era gay, que si era heterosexual o qué.

No importaba. No se preguntaba, eso es interesante, no se preguntaba: "¿vos qué sos?", se hablaba con gente, se discutía de política, y eso para mí es fundamental. No hacer una división.

En mi opinión las prácticas horizontales comenzaron a ser desarrolladas en Argentina en 2001 porque todas las demandas sociales que emergieron en ese momento no se podían resolver a través de los partidos políticos de izquierda ni de los partidos burgueses. El discurso de los partidos de izquierda es correcto pero es muy abstracto para la gente. Abstracto en tanto que el problema para la izquierda es que el único problema es solamente el capitalismo y la única manera de resolverlo es liberarse del mismo.

La horizontalidad es una nueva manera de pensar la acción política, basada en la aceptación del otro, por supuesto en un contexto democrático. Por ejemplo si el otro es un nazi, no, entonces no estamos hablando de horizontalidad. Para la horizontalidad es necesaria una base de emancipación.

Así pues, en diciembre, habría conflictos de muchos tipos, no solamente económicos, pero tantos, que la reacción de la gente fue contra todo lo que conocían, la horizontalidad apareció no tanto como nueva forma, sino como una práctica masiva, porque cubrió muchas de las necesidades políticas que los partidos no podían oír. También, la horizontalidad permitiría la aparición y aceptación de diferencias. Por ejemplo, las estructuras del partido son muy machistas y hay una división entre el trabajo manual y el intelectual, reproduciendo las cosas que supuestamente critican. La horizontalidad da voz a las mujeres, a los gay y a las lesbianas, a las trasvestis (aquí hay muchas), y los inmigrantes. Permite la discusión de ideas y la aceptación de diferencias.

*

Yo no voto hace muchos años. En la Argentina las elecciones son obligatorias y, a mí, me importa un sorete y que quede transcrito así en el libro. Me importa un reverendo sorete las elecciones, y la obligación de votar. Yo no voto hace mucho tiempo, descreo absolutamente en la representación parlamentaria, no creo en nada que sea elegido de esa manera, es una farsa política absoluta, y es un problema enorme, el que en la Argentina haya habido gobiernos militares. ¿Por qué? Porque uno de los discursos, supuestamente progresistas, es que hay que aprovechar, que podemos votar, porque en otras épocas no pudimos votar, ¿entendés? Y es una cosa absolutamente ridícula y falsa, porque el voto hoy, no vale lo mismo que valía cuando se podía votar. Cuando no se podía votar, el voto permitía llevar al parlamento, gente que, uno más o menos estaba de acuerdo. Yo nunca creí en las instituciones burguesas, pero no era lo mismo tener un fascista en el gobierno que un democrático. Pero hoy en día, el voto no es nada, el voto lo que hace es legitimar el funcionamiento perverso, ultra perverso del sistema político, y económico también, en la Argentina. O sea, el tipo que va y vota, lo que hace es legitimar eso, y nada más. O sea, ya no hay mediaciones, porque la sociedad capitalista es muy compleja porque hay mediaciones en todo, las cosas que no son tan claras, pero en este caso, a mí me parece, que la decadencia del sistema político argentino radica en que vos, cuando votas, lo único que haces es legitimar un sistema político que es absolutamente perverso. Por eso yo estoy en contra de las elecciones, para mí no significan absolutamente nada. A pesar de que sé que votó mucha gente que no piensa como yo.

*

Las nuevas prácticas sociales, en general, cuando son nuevas, necesitan nuevas formas de dirigirlas. Por ejemplo, yo tengo una experiencia respecto al lenguaje y a las prácticas que vienen de los movimientos *queer*. Los movimientos GLTTB nosotros hablamos en femenino, o sea, el español tiene artículos que no son neutros como en inglés, vos tenés "el" y tenés "la", ¿no? En inglés no. Es neutro el idioma. Genéricamente hablando, no? Me refiero. Acá no. Entonces, nosotros nunca diríamos en el movimiento GLTTB "nosotros", siempre decíamos "nosotras". Porque teníamos en claro que el lenguaje significaba muchas cosas, que el lenguaje no era claro, que el lenguaje significaba muchas cosas que la gente comunicaba. Que eso está cargado de relaciones sociales, de género y demás. Me parece que la gente que participa en asambleas, fábricas recuperadas y MTD, también se da cuenta que el lenguaje es una experiencia social. Que no es una convención. Es una experiencia social. Y si la experiencia social cambia, se necesita un lenguaje distinto. Y yo creo que el hecho de que aparezcan palabras en un movimiento, perdón, en un mo-

mento histórico determinado, en un lugar determinado, y que no se puedan traducir a otros idiomas, tiene que ver con lo que está pasando ahí y no en otros lados. Entonces por eso no hay determinadas palabras en inglés, porque no está ocurriendo lo mismo. Lo que está pasando en la Argentina está pasando en la Argentina, ¿no? Y en la Argentina pasa que muchos grupos, de pronto, están viviendo experiencias nuevas que no son traducibles inmediatamente al lenguaje que es producto de experiencias anteriores.

*

Yo tengo una idea de poder pero es una idea crítica. Porque la idea de poder, por lo menos para la tradición de izquierda, ha significado siempre que para transformar la sociedad lo que hay que hacer es tomar el poder. Que significa tomar el poder político, tomar los medios de producción, esa visión clásica. Yo me reía porque después del 20 de diciembre hubo muchos cacerolazos, y hubo uno, un cacerolazo que fue particularmente violento, que hubo mucha represión, que nosotros saltamos del vallado y nos metimos adentro de la Casa Rosada. La Casa Rosada. Y salimos por televisión, pero la parte que salimos por televisión fue que yo estaba poniendo la mano así en la Casa Rosada, yo estaba poniendo la mano así, como diciendo estoy tocando la Casa Rosada, y un amigo me decía "por más que entremos acá, no estamos tomando el poder", claro, porque ya no existe más eso. La concepción de tomar el poder, es una cosa arcaica. ¿Qué significa tomar el poder? ¿Hacerse cargo de qué?

Yo creo que estos movimientos sociales están pensando en un poder que es distinto. Es el poder de transformación de las relaciones cotidianas. Que eso, además, ya lo decía cuando hablaba de la hegemonía, de la necesidad de construir relaciones sociales distintas en el presente, para después pensar en una sociedad a futuro. Que eso la izquierda no lo entendió. La izquierda tenía una mirada tan estructural, tan poco marxista en algún punto, tan poco dialéctica, ¿no?, se ha quedado con las cosas menos dialécticas del marxismo. Entonces, para mí, si yo te tuviera que definir poder en términos de lo que a mí me parece que significa construir poder alternativo en ese sentido. ¿Qué significa, para mí, hoy, la construcción de un poder emancipatorio, de un poder libertario? Significa construir relaciones sociales en el presente, distintas, dentro de lo posible. Porque hay cosas que se pueden eliminar solamente si el capitalismo se termina. La explotación es la explotación. Y eso no se puede eliminar hasta que vos no socialices los medios de producción, en ese sentido es así. Pero el machismo, la violencia, todas esas cosas se tienen que transformar en la cotidianidad, porque si no cómo construís una sociedad nueva. O sea, es incongruente. Teóricamente es imposible construir una sociedad nueva, si vos

no estás prefigurando formas sociales antes. Yo creo que, la idea del poder que está presente, no es homogénea, en todos los lugares de la misma manera. No, el MTD no es lo mismo que la fábrica recuperada y las asambleas, pero, en gran parte de estos grupos el espíritu es ése.

Yo aprendí mucho de eso, de la política, con mis amigos y más amigas GLTTB. Yo me encontré con grupos de personas, muy perseguidas en su vida cotidiana por su orientación sexual, y por su identidad sexual. Muy perseguidas. Ser lesbiana, en la Argentina, no es nada fácil, es más difícil que ser gay. Mucho más difícil. Porque es una sociedad muy machista, y entonces los hombres gay, tampoco son muy aceptados, pero son más aceptados que las lesbianas, ¿y las travestis? Ni te cuento. Y ahí había un respeto tan grande, por el otro, por las otras personas y, una necesidad tan grande de cambiar las relaciones sociales hoy, porque el sufrimiento de ellos es ayer, hoy. Que yo aprendí, ahí, eso. Aprendí lo que significa la necesidad de cambiar el presente, para pensar en un cambio a futuro, pero, para mí no es posible construir una imagen de sociedad distinta sin que esa sociedad esté construyéndose. Para mí ésa es la dialéctica marxista. Porque yo me considero marxista todavía. Y claro, revolucionaria también.

*

Porque la represión, como todos sabemos, no es solamente política, sino que hay represión económica y política, ambas cosas. Entonces, el desalojo de las asambleas combina las dos cosas, represión política y económica. Por un lado, recuperar los edificios que las asambleas tomaron, que son propiedad privada. La asamblea del Cid Campeador había tomado un Banco Mayo, era un Banco, imagínate, que es el símbolo del capitalismo. Entonces, por un lado existe eso ¿no?, la necesidad de que la ley, que básicamente en el capitalismo representa la protección de la propiedad privada, no se rompa, en ese sentido. Y, por otro lado, represión política porque se está utilizando ese espacio para una nueva forma de hacer política.

El capitalismo permite cierto juego político que tiene que ver con, digamos, las representaciones burguesas de los partidos políticos. Cualquier cosa que esté por afuera, que es amenazante, por ejemplo, no creo que, un gobierno, por muy de derecha que sea, no soporte que exista el Partido Obrero y que se presente a elecciones, yo creo que es parte, justamente, del juego político aceptado. Ahora, una asamblea es una cosa diferente porque no tiene ningún mecanismo institucional de control. Entonces, eso es algo nuevo amenazador. Y los MTD, realmente están condenados por la represión porque, los MTD, para el gobierno, y en general para el Estado son una amenaza importante. Porque, imagínate, los sindicatos en la Argentina en este momento, tienen

un poder disciplinador sobre la clase obrera. Los mantienen, institucionalmente disciplinan. ¿Hace cuánto no hay una huelga general en la Argentina? Años. En cambio los MTD, es distinto, los MTD cortan la calle, los MTD discuten de política, los MTD plantean una sociedad distinta, y, además, están en zonas muy marginales, muy pobres. Entonces, realmente, son una amenaza. Realmente son una amenaza.

*

Lo mejor que las asambleas tienen es que permiten a personas hacer política de una manera diferente, que no es la partidaria y que ha dado lugar a transformaciones muy profundas en la subjetividad de la gente.

El hecho de que personas se puedan juntar en su barrio y discutir, y que unas escuchen a las otras, y que valga la opinión de todos lo mismo, eso es muy importante. En los partidos políticos, no es así. En el partido político vale la opinión de algunos, de otros no. Construir una nueva forma de hacer política es algo muy positivo.

Si las asambleas desaparecen, no me parece grave. Porque hay una experiencia ahora, que está en la gente. Y eso es muy importante para construir a futuro lo que sea, no importa qué. Pero yo creo que ése es el gran saldo, el gran balance que se puede hacer con respecto a las asambleas. Que tuvieron un cambio muy profundo en la subjetividad de la gente. Gente que creía que nunca más iba a hacer nada, de pronto hizo. Y eso es muy importante porque, en una sociedad como ésta que, explícitamente establece que, nada que sea colectivo sirve, que lo único que sirve es lo individual, que la gente a partir de lo colectivo pueda hacer otras cosas, y sienta que si se juntan diez, 20 o 30 pueden hacer algo, pueden cambiar algo aunque sea algo pequeño, eso, solamente eso es muy importante. Y ese cambio es un cambio subjetivo profundísimo, porque ese pesimismo característico de fin de siglo pasado y de comienzo de este nuevo siglo está cuestionado a partir de la experiencia de las asambleas. Por más que no sea todo lo que uno quisiera que sean.

Capítulo 9
Las luchas indígenas por el territorio, la autonomía y los recursos naturales

El significado de la autonomía en México: el caso del municipio autónomo de San Juan Copala

Brenda Porras Rodríguez
Fernando Alan López Bonifacio

Desde el primero de enero de 1994 con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se inaugura una nueva etapa de la lucha en México, con sus demandas universales:

> [...] el EZLN irrumpió en el escenario político-militar para demandar del mal gobierno *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*, lo que quedó plasmado en los 11 puntos de *La Declaración de la Selva Lacandona.* Además de protestar y denunciar la entrada en vigor del TLC con Estados Unidos y Canadá firmado por Salinas con el aval de las empresas transnacionales y de la burguesía mexicana.[1]

Estas demandas se resumen en la consigna de *¡Democracia, Libertad y Justicia para Tod@s!* y con esta concepción se impulsa fuertemente la lucha por la autonomía indígena. Lo anterior debe de ser mencionado pues éste es el antecedente, la base y la fuente de inspiración que tiene el movimiento indígena mexicano y latinoamericano para impulsar sus procesos propios en la lucha por autonomía; sin embargo, aquí no hablaremos del EZLN, sino que nos vamos a referir a una de las más difíciles y complejas luchas indígenas que se han vivido en el territorio mexicano: el caso del municipio autónomo de San Juan Copala en Oaxaca.

Nuestro objetivo es abordar el significado de la lucha por la autonomía en México no desde una dimensión e interpretaciones académicas, sino desde las entrañas de la lucha misma, desde las voces de los que hicieron posible la materialización de esta utopía con sus acciones y sus ideas, con su *praxis* y con la experiencia que nos legaron, dejándonos un mensaje en la historia del que mucho podemos aprender los que estamos en lucha.

[1] Adrián Sotelo, "El nefasto sexenio calderonista y la irrupción del nuevo liberalismo del PRI", *Rebelión*, en <http://rebelion.org/noticia.php?id=161668>.

I. AUTONOMÍA Y CONTRAINSURGENCIA

Rescatemos la autonomía de los pueblos indígenas triquis.

Manta usada en la inauguración del municipio
autónomo de San Juan Copala, Oaxaca

A partir del día primero de enero del año 2007
ha quedado constituido el municipio autónomo
de San Juan Copala, integrado por todas
las comunidades y barrios que han roto o en el futuro
rompan la subordinación a las organizaciones
del gobierno o ligadas a él.

Declaración de Autonomía, San Juan Copala
20 de enero de 2007

> Autonomía es autogobernarnos nosotros mismos, nosotros somos autónomos en nuestra comunidad, nosotros somos los que vamos a decidir qué es lo que necesita nuestro pueblo, cómo lo vamos a hacer, cómo lo vamos a trabajar, la decisión es entre toda la gente, entre todos los pueblos. No tenemos por qué obedecer al gobierno o preguntar qué es lo que vamos a tener que hacer o cómo lo vamos a hacer, eso lo vamos a decidir nosotros y también pedimos respeto a nuestra cultura donde es, donde queremos rescatar, trabajar con nuestros usos y costumbres y defender nuestros recursos naturales nosotros mismos, que no se meta el gobierno ahí, nosotros también tenemos, nosotros como seres humanos también e indígenas, tenemos la capacidad para todo si lo queremos hacer.[2]

En estas palabras de un audio que navega aisladamente por el gigantesco mar de internet se refleja una verdad universal para todos los pueblos del mundo: el derecho a decidir en libertad. Este lúcido mensaje lanzado al ciberespacio surge del interior de la parte más clara del pueblo triqui que logró construir la autonomía en el municipio de San Juan Copala, Oaxaca, dentro de la región triqui.

Históricamente el pueblo triqui ha sido foco de constante represión, que no han aceptado resignada ni pasivamente. Los indígenas triquis han logrado resistir a la dominación mixteca, al imperio mexica y al imperio español; participaron activamente en la guerra de independencia de 1810 y, aunque un poco

[2] Transcripción de Brenda Porras Rodríguez y Fernando Alan López Bonifacio de "Autonomía triqui", grabación de audio disponible en <http://www.genteflow.com/mp3_player.php?m=bjY2YW42R2ZvNkU9&s=sc>.

tarde y divididos entre los bandos zapatistas y carrancistas, intervinieron también en el movimiento de la Revolución mexicana. Todavía hoy los triquis se encuentran en busca de la emancipación: hoy lo hacen a través de la lucha por autonomía.

La lucha por autonomía triqui entendida como *praxis* revolucionaria es un movimiento de ideas y prácticas que nacen en el interior de las comunidades indígenas, es un movimiento que no sólo está en contra del mal gobierno, el Estado y el capitalismo, sino que, al mismo tiempo, está en busca de una nueva forma de vida, una sociedad renovada que les permita desarrollarse humanamente, sin tener que sufrir todo tipo de violencia, que en este caso son de tipo económico, político, cultural y militar. La autonomía indígena en México intenta recuperar la capacidad de los pueblos de decidir en libertad; por tanto, la autonomía es un proceso real de organización social que puede ayudar a revertir los siglos de dominación que han sufrido los pueblos indígenas de nuestra América. En la ceremonia de inauguración del municipio autónomo de San Juan Copala se leyó una declaración que, basada en derechos establecidos a nivel nacional e internacional, expresa:

> Declaración[3]
>
> *Primero.* A partir del día primero de enero del año 2007 ha quedado constituido el municipio autónomo de San Juan Copala, integrado por todas las comunidades y barrios que han roto o en el futuro rompan la subordinación a las organizaciones del gobierno o ligadas a él.
>
> *Segundo.* Las autoridades del municipio autónomo de San Juan Copala son aquellas que las comunidades y barrios que integran el municipio autónomo han elegido libremente, a las cuales ha dado posesión el Consejo de Ancianos. Estas autoridades podrán ser destituidas en cualquier momento si atentan contra la voluntad del pueblo o se subordinan a las políticas del gobierno.
>
> *Tercero.* Como consecuencia de lo anterior, se desconoce el Consejo Municipal electo por el gobierno del estado desde el año de 1993, así como cualquier otra autoridad que no sea electa de manera legítima por las comunidades y barrios.
>
> *Cuarto.* Las autoridades del municipio autónomo de San Juan Copala sujetarán sus actos a los usos y costumbres del pueblo triqui y, en lo que éstos no prevean forma de conducirse, a las leyes del Estado mexicano.

[3] Lo citado aquí recoge, a nuestro juicio, la parte más importante, puesto que, después de enmarcar el contexto jurídico, los triquis declaran sus decisiones. Si el lector desea consultar la declaración completa puede acceder a ella en el sitio web del municipio autónomo de San Juan Copala: <http://municipioautonomodesanjuancopala.wordpress.com/declaracion/> o en el diario mexicano *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2007/02/12/oja118-declaracion.html>.

Quinto. Las autoridades del municipio autónomo de San Juan Copala representarán a las comunidades y barrios hacia el exterior del municipio, respetando siempre la voluntad de sus ciudadanos y el respeto de la cultura triqui.

San Juan Copala, 20 de enero de 2007

En esta declaración, los triquis dejan en claro que no quieren la intervención del Estado y el gobierno en las decisiones más básicas y apremiantes de su pueblo. Además, evidencian su rompimiento con las organizaciones que forman parte del control gubernamental en la zona ¿Cómo se llegó a este punto? ¿Por qué los triquis han decidido tomar las riendas de su destino? La historia de dominación de la que han sido víctimas nos habla de la madurez de su proceso de liberación autonómico; pero, para no ir tan lejos en la explicación histórica, nos remontaremos únicamente a los sucesos más recientes y relevantes de finales del siglo XX y principios del XXI que arrojen luz sobre la consolidación del municipio autónomo de San Juan Copala y el germen de la autonomía triqui.

El 10 de noviembre de 1981 se dio a conocer públicamente la organización llamada Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), una organización que crearon los triquis con la finalidad de parar la represión gubernamental que provenía de pistoleros y caciques priístas[4] y del ejército mexicano. Esta ofensiva contrainsurgente se había tomado como medida en los años setenta para controlar el monopolio comercial del café y prevenir un levantamiento en Oaxaca que pudiera secundar a la guerrilla de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en Guerrero por aquellos años. El MULT, en alianza con el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR) y la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) —que en su momento fueron organizaciones muy consecuentes y claras—, logró contener en gran medida la represión contra la población indígena triqui, al expulsar al ejército de la zona. Sin embargo, un nuevo acontecimiento marcaría el rumbo de la convivencia entre el Estado y los triquis.

Con la llegada de 1994 se dio el sorpresivo levantamiento indígena armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas. Debido a este acontecimiento, el Estado mexicano intervino nuevamente en la región triqui con una organización paramilitar financiada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), la Unidad de Bienestar Social para la Región Triqui (Ubisort), un grupo irregular de indígenas armados cuya función sería impedir que el levantamiento indígena del EZLN fuera secundado por los simpatizantes triquis del MULT.

[4] Priísta es el nombre que se le da las personas que forman la base social del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el partido de Estado histórico de la derecha mexicana.

De esta forma comenzaron los asesinatos contra los líderes morales del MULT y sus familias. Aunque la Ubisort asesinaba, el MULT comenzó a responder a las agresiones con el mismo fuego y así se empezaron a profundizar nuevamente los rencores entre las organizaciones. Sin embargo, estas agresiones mutuas dejaron sin líderes a los bandos rivales y los jóvenes tuvieron que sustituir a los viejos dirigentes. Poco después llegó Heriberto Pazos, un mestizo que gradualmente se convertirá en líder del MULT. A partir de ese momento el MULT empezó a tener un acercamiento a los gobiernos a nivel estatal y federal lo que lo condujo a adoptar varias peticiones gubernamentales a cambio de ciertas concesiones y recursos.

A quienes más trabajo les costó reorganizarse fue a los priístas, que se enfrascaron en un proceso bastante complicado; tanto que para hacerlo sus herederos crearon una organización nueva, que hasta entonces era desconocida en la región: la Unión para el Bienestar Social en la Región Triqui (Ubisort). El proyecto comenzó a tomar forma cuando los hijos de los líderes priístas asesinados se dieron cuenta de que la dirigencia que sus padres ocuparon se encontraba vacía y el movimiento que ellos encabezaron se encontraba fraccionado; mientras sus rivales, aunque minimizados políticamente habían mutado para seguir viviendo.[5]

Así continuó la relación entre el MULT y la Ubisort: los asesinatos fueron minando la convivencia social entre los triquis. No todos los integrantes de estas organizaciones estaban armados y agredían a los demás, pero todos sufrían los efectos del clima de violencia que permeaba la región. El Estado mandaba incursiones militares a comunidades triquis para cerciorarse de que nada más estaba pasando. Entre los triquis no agresores empezó a generarse un estado de inconformidad debido a esta situación de violencia, especialmente cuando el MULT tenía que recurrir al asesinato interno para controlar a sus propias bases.

Dentro del MULT existió mucha inconformidad, pues este movimiento se desarrolló ampliamente dentro y fuera de la región (llegaba a la ciudad de Oaxaca e incluso se ampliaba hasta el DF y Estados Unidos); sin embargo, la pobreza, la violencia, el rezago educativo no se iban de la región o, cuando menos, de las comunidades en donde el MULT tenía influencia. Ello no se debía sólo a la violencia estatal, sino que, adicionalmente, el Estado había logrado corromper a los dirigentes del MULT, haciendo de ésta una organización corporativa y clientelar. La mayoría de los triquis estaba bien fuera de la región,

[5] Francisco López Bárcenas, *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, México, UAM-Xochimilco, 2008, pp. 211-212. Puede consultarse la versión digital de este libro en <http://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2009/08/triquisversionparaimpresion.pdf>.

pero en los barrios, en las comunidades de la región, eran los que menos importaban.

Cuando en el interior del MULT varios de los fundadores que vivían en las comunidades desafiaban el poder de Heriberto Pazos, aparecían muertos a los pocos días, en el mejor de los casos ellos solos, pero comúnmente acompañados de los cuerpos de su familia o amigos cercanos. A comienzos de 2003, Heriberto Pazos decidió formar el Partido Unidad Popular. Para ello utilizó al MULT, pero sin consultar a las bases. De esta forma, la inconformidad seguía creciendo, y varios de los dirigentes naturales de las comunidades, que eran fundadores del MULT, decidieron hacer asambleas, empezaron a quejarse directamente con Heriberto Pazos, lo cual llevó a que sus pistoleros siguieran asesinando a los inconformes: se produjo así una disidencia del MULT.

El cambio de rumbo del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui, el alejamiento de los dirigentes de sus bases, la corrupción de su dirigencia y la violencia con que eran tratadas en su interior las desavenencias que ese ambiente generaba, llevó a su división. Los que se separaron formaron otra organización a la que denominaron Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente (MULT-I). No hubo sucesos que anunciaran el acontecimiento, por lo menos no visibles, como había sucedido con otras organizaciones del Estado que le antecedieron en el cambio de rumbo. Se rumoraba que la estructura de la organización era tan vertical que nada escapaba a la voluntad de los dirigentes, pero nada se sabía a ciencia cierta.[6]

> La separación de los disidentes del MULT-PUP era un hecho inminente. El 20 de abril de 2006 hicieron público el rompimiento con su organización. Ese caluroso día, desde la ciudad de México, en una conferencia de prensa donde participaron alrededor de quince personas, la mayoría jóvenes, anunciaron su decisión de separarse de la organización en la que militaron por muchos años, para formar otra que denominaron Movimiento de Unificación y Lucha Triqui-Independiente (MULT-I). Ahí estaban las autoridades comunitarias de Yosoyuxi, Agua Fría y Paraje Pérez, acompañadas de un grupo de líderes naturales y representantes de triquis que habían emigrado de la región y vivían en varias partes del país. Timoteo Alejandro Ramírez, fundador del MULT y cabeza visible de los disidentes dio lectura a un largo comunicado dirigido al *Delegado Zero* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a esta organización militar, a las organizaciones sociales de México y a la opinión pública en general, en donde exponían las razones que los llevaron a tomar tal decisión.
>
> —¿Por qué dirigir un documento de este tipo al Delegado Zero, del EZLN?

[6] *Ibid.*, p. 257.

—Porque el MULT-PUP estuvo anunciando su apoyo a *la otra campaña* encabezada por él, para simular que luchan por los pueblos indígenas y hasta hicieron un acto en la mixteca, cuando pasó por ahí *la otra campaña.* Por eso consideramos que era necesario que él se enterara de la situación.

El documento hacía un breve recuento de los 25 años de vida del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui, desde su fundación, el 10 de noviembre de 1981, hasta esa fecha. Hablaba de las razones que llevaron a su creación, de sus objetivos, de las luchas que emprendió y el apoyo popular que congregó a su alrededor por organizaciones sociales regionales e internacionales, desde la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR), hasta Amnistía Internacional, que en 1987 realizó un informe sobre la situación de la violación de los derechos en zonas rurales de Oaxaca y Chiapas, incluyendo la región triqui de San Juan Copala. El documento también hacía referencia a los primeros logros de la organización y la respuesta del gobierno, de las grandes movilizaciones de la década de 1980 en la capital del estado, lo mismo que en el Distrito Federal.

Otro tema al que se refería el comunicado era el de la desviación de la línea política de la organización y el abandono de sus objetivos, hasta convertirse en partido estatal.[7]

El problema no se detuvo y el MULT-PUP seguía agrediendo. Ahora su foco era la disidencia, el MULT-I y la Ubisort, a quienes atacaron sin piedad asesinando a sus dirigentes. La Ubisort se encontraba bastante debilitada y no podía responder al MULT-PUP; por su parte los integrantes del MULT-I eligieron no responder a las agresiones pues en sus principios estaba acabar con la violencia en la región y optar por la lucha social, política y pacífica. En 2006 el MULT-I se puso a la cabeza de la insurrección oaxaqueña de 2006 al integrarse a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO).

En la APPO tuvieron una gran aceptación, tanto que, sin contar con una fuerte presencia en el movimiento popular del estado, formaron parte de su Consejo Directivo, con la cartera de finanzas, que era una gran responsabilidad. Para ello pesó el rechazo de muchas organizaciones al MULT-PUP, al cual algunas de ellas, como el Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEP), ya habían enfrentado sin ningún resultado positivo. Por esa razón —es decir, que desde el interior de la organización hicieran lo mismo— aumentaba la simpatía hacia ellos y se les abrían caminos de solidaridad. Su buena estrella brillaba con luz propia.[8]

Quien llevó la peor parte en relación con la APPO fue el MULT-PUP. El 10 de agosto la prensa estatal informaba que la APPO tenía en la mira, "literal-

[7] *Ibid.*, pp. 270-271.
[8] *Ibid.*, p. 287.

mente", a la organización de Heriberto Pazos. Citando como fuente a miembros de la recién creada organización, se señalaba que varias de las personas detenidas en sucesos violentos contra las organizaciones que luchaban por la caída del gobernador, "han sido identificados como *gente de Beto*, o lo que es lo mismo, miembros del MULT".[9]

Con el aval y la asesoría de la APPO, los triquis del MULT-I decidieron avanzar en su forma de lucha política, constituyéndose en 2007 como el municipio autónomo de San Juan Copala, centro ceremonial importante para los triquis, que había perdido en los años cuarenta el reconocimiento estatal como cabecera municipal. Este logro fue el fruto de un acercamiento entre las bases disidentes del MULT-I y la Ubisort quienes, hartos de la violencia, querían restablecer la armonía de sus comunidades. Después de la fundación del municipio autónomo comenzó un periodo de paz en que, pese a su corto tiempo, los triquis, el MULT-PUP y los que todavía quedaban de la Ubisort-PRI lograron avances en cuanto a proyectos productivos, radio comunitaria, participación de las mujeres, escuelas. Los demás triquis sometidos en la región baja veían estos progresos, por lo que los dirigentes del MULT, temerosos de perder su poder político, militar y económico, emprendieron una ofensiva en colaboración con el Estado.

> Pero también el gobierno reaccionó, aunque tarde. La nueva geografía política de la región lo colocó ante el peligro de perder sus mecanismos de control político en la región y ensayó nuevas maneras de intervención. Primero intentó llevar a los dirigentes del nuevo movimiento político a sus espacios de confrontación y ofreció reconocerlos como un nuevo municipio dentro de los 570 que existen en el estado, como los involucrados hicieran mutis ante tal propuesta ensayó los sobornos y como tampoco le funcionara ha profundizado la división del pueblo apuntalando los residuos de lo que fue la Ubisort, que sólo existe por el apoyo gubernamental, por lo que se comporta de manera bastante beligerante, mientras con el MULT sigue su política de manga ancha en los apoyos financieros.[10]

La ofensiva continuó y con el apoyo del gobierno de Ulises Ruiz, el MULT-PUP logró imponer un cerco paramilitar contra el municipio autónomo, con lo que impidió el acceso de agua, medicamentos y alimentos, disparó contra los pobladores y violó a las mujeres. En septiembre de 2010 se logró

[9] *Ibid.*, p. 288.

[10] Francisco López Bárcenas, "La persistente utopía triqui: el municipio autónomo de San Juan Copala", en <http://clavero.derechosindigenas.org/wp-content/uploads/2010/04/municipio-autonomo-de-san-juan-copala.pdf>, 19/4/2013.

desplazar totalmente a los pobladores del municipio autónomo de San Juan Copala.

II. TIMOTEO ALEJANDRO, PADRE DE LA AUTONOMÍA TRIQUI

Cabe reflexionar que la autonomía indígena es el resultado de un largo proceso de aprendizaje de las comunidades. Los triquis han alcanzado este grado de madurez pues la historia de violencia que permea el estilo de vida triqui conduce a la conclusión de que su destrucción comienza por no responder a la violencia con más violencia. Debe de entenderse que ésta es una actitud crítica que desencadena un proceso revolucionario visto desde la óptica del cambio y la transformación social y no un simplón pacifismo o una cuestión de táctica y estrategia, como algunos miembros de las izquierdas de índole belicista, dogmática e irreflexiva han querido forzadamente caracterizarla.

La desaparición de la violencia, en el contexto donde el proceso permanente de acumulación originaria del capital se hace presente, se vuelve tierra sobre la que se pretende cosechar una nueva sociedad, es decir, destruir la vieja convivencia bélica para instaurar nuevas relaciones sociales que posibiliten desarrollar una verdadera convivencia humana, alejada de intereses impuestos desde el predominio del sistema capitalista.

En ese sentido Timoteo Alejandro durante su última entrevista realizada por *Contralínea*[11] expresa:

> [...] como yo soy dirigente de este pueblo, pero eso no quiere decir que yo recibo la lana,[12] ni maiz,[13] sino que firmamos y órale el trabajo es lo que queremos, no queremos dinero, no me importa yo vivo sin dinero, sin nada, lo que quiero es el pueblo que progrese, el pueblo que tenga pavimentación, un pueblo que sea chingón,[14] el pueblo que sea contento es lo que queremos, no con un dinero con un interés, no, no me importa.
>
> —¿No es peligroso vivir aquí?
>
> —No muy peligroso pero para nosotros que estamos, que somos conscientes del hecho de que el gobierno del estado,[15] él nos hace peligrosos y si estuviera así como nuestra gente yo creo que no habrá ningún problema, pero con

[11] *Contralínea* es una revista de periodistas mexicanos, disponible en <http://contralinea.info/archivo-revista/>.

[12] En este contexto "lana" significa "dinero".

[13] "Ni maiz" es una expresión que se utiliza en México para negar algo rotundamente, sus equivalentes podrían ser "de ninguna manera", "nunca jamás".

[14] En este contexto "chingón" significa "de los mejores", "muy bueno".

[15] Se refiere al gobierno del estado de Oaxaca.

el Estado,[16] ése nomás problemas, porque nos hace dividirnos, manda dinero del ramo[17] y con dinero nos hace dividir, porque a los dirigentes son los que les gusta el dinero.[18]

Timoteo Alejandro Ramírez fue asesinado el 20 de mayo de 2010 junto con su esposa Cleriberta Castro. Él es el impulsor de la autonomía triqui y fue líder natural de la comunidad de Yosoyuxi, en la región triqui, Oaxaca. Cabe explicar que no cualquiera puede ser un dirigente entre los triquis, ya que los triquis sólo consideran líder a una persona que tenga muchas y muy variadas habilidades entre las que se destacan especialmente el que puedan hablar castellano y que puedan solucionar conflictos entre los triquis y mantenerlos unidos. A los líderes naturales se les conoce también como dirigentes morales de la población, pues en ellos se expresan no la mentalidad de un individuo sino la voluntad de una comunidad.

[Timoteo] Alejandro Ramírez fue fundador del MULT, organización de la que en 2006 varios integrantes se separaron para fundar el MULT-I, del que el asesinado era líder moral, así como uno de los impulsores del municipio autónomo de San Juan Copala. Sufrió dos atentados en los primeros meses de 2006. En el primer ataque fue asesinado su hijo Misael Alejandro, y en el segundo, el suplente de la agencia de Yosoyuxi.

El 7 de julio de 2006 el MULT acusó a Timoteo Alejandro de haber violado a una niña de 14 años. Un año después, el 5 de julio, desaparecieron las hermanas Virginia y Daniela Ortiz Ramírez, de 20 y 14 años, respectivamente. Emelia Ortiz, prima hermana de las desaparecidas, acusó a Timoteo Alejandro de dicho delito, señalamiento que no ha sido comprobado.[19]

El asesinato de Timoteo tuvo la finalidad de detener el proceso de autonomía. Su muerte fue perpetrada por sicarios contratados por el MULT-PUP que se hicieron pasar por vendedores de maíz. Esto ocurrió bajo el mandato y cobijo de Ulises Ruiz el represor de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006, pues gracias a los votos cedidos por el Partido Unidad

[16] Se refiere al Estado como macroestructura organizativa de lo económico, político, social y cultural.

[17] En México existen los ramos 28 y 33 del presupuesto federal que se destinan en localidades con la finalidad de descentralizar recursos de presupuestos municipales; más información en <http://iglom.iteso.mx/PDF/fpatron.PDF>.

[18] La entrevista completa puede consultarse en línea, en formato video en dos partes en: <http://www.youtube.com/watch?v=_hAK_bQh2Uk> y <http://www.youtube.com/watch?v=MBf12Vgn1RA>.

[19] "Matan al líder triqui Timoteo Alejandro Ramírez; culpan a miembros del MULT", *La Jornada*, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/21/index.php?article=013n1pol&section=politica>.

Popular (PUP) del MULT pudo ser electo. Después, en 2010, el MULT-PUP apoyó la candidatura de Gabino Cué. En este contexto Rafael González,[20] dirigente triqui de Yosoyuxi, opina sobre la muerte de Timoteo:

> —¿Cuáles son los beneficios en la comunidad después del cambio de gobierno?
>
> —Es la misma cosa, el PRI y el cambio de gobierno es igual [PRD]. Ni siquiera el tema de justicia ha avanzado. Ni siquiera eso ha hecho, mucho menos los proyectos para las comunidades; aunque sí te los ofrecen en mesas pero no se cumplen. El gobierno, sea quien sea, no tiene palabra.
>
> Con el asesinato de Timoteo intentaron matar la autonomía. Muchos de los compañeros creen que con su muerte se pone en duda el proyecto autonómico que impulsamos.
>
> Como pueblo no queremos que nos pidan nada a cambio; ésa es la autonomía; queremos decidir en cómo trabajar nuestros proyectos, pero la gente no puede trabajar por la violencia.

Después de lo anterior surge la interrogante de si el Estado mexicano pudo derrotar a la autonomía triqui. Desde nuestro punto de vista no lo pudo lograr, porque para empezar no logró evitar que surgiera el municipio autónomo de San Juan Copala, no ha podido borrar el recuerdo en el pueblo triqui de los avances que experimentaron con la consolidación de la autonomía y eso lo demuestra la lucha posterior por la recuperación del municipio autónomo de San Juan Copala, en donde cayeron más compañeros y compañeras triquis asesinados.

Después de múltiples derrotas existe una nueva luz de esperanza pues ha aparecido recientemente un artículo en la revista *Contralínea* que lleva por título: "Relanzan triquis municipio autónomo".[21] ¿Será éste el inicio de un nuevo comienzo para el pueblo triqui? Habrá que observar.

[20] Cfr. *Contralínea*, en <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2013/02/11/triquis-autonomia-indigena-vigente/>.

[21] El artículo completo puede consultarse en <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2013/05/29/relanzan-triquis-municipio-autonomo/>.

Los nasa: sujetos de dignidad

Colectivo desde abajo, Cali, Colombia

Por eso vamos a seguir recuperando las tierras. Por eso vamos a dejarla en libertad para convivir en ella y para defender la vida. Por eso, luchar por la tierra no es un problema ni un deber solamente de los indígenas, sino un mandato ancestral de todos los pueblos, de todos los hombres y mujeres que defienden la vida.

Comunidades indígenas del Cauca,
Comisión de Reforma Agraria

En el continente y en el mundo los pueblos originarios son portadores de llaves para la salida de la crisis humanitaria y ambiental en que el capitalismo ha sumido al planeta. La autonomía, la soberanía alimentaria, el respeto por el otro y por la naturaleza, la construcción de una cultura y una economía propias, basadas en la cooperación, la solidaridad y la propiedad comunitaria de la tierra, principal medio de producción, son principios y valores a rescatar y defender por los pueblos que deseen desligarse del capitalismo y construir una sociedad más libre, justa y solidaria.

La lucha del movimiento indígena por el territorio, lo ancestral, lo propio, la identidad, la autodeterminación de los pueblos, el respeto y el cuidado de la naturaleza, forma parte de las luchas populares en la nación y en el continente. El accionar no se ha quedado en lo local ni en lo particular de sus reivindicaciones, busca también una sociedad más humana, que confronte y reemplace al capitalismo, independientemente del nombre que se le quiera dar (socialismo, comunismo, democracia popular, bien vivir). Sociedad que es necesario construir entre los pueblos y sectores populares del campo y la ciudad. Respecto a ese futuro, José Carlos Mariátegui nos decía en 1928:

> No queremos ciertamente que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano.

En Colombia el movimiento indígena del Cauca en los últimos diez años es el que presenta mayor actividad en la movilización, con participación de decenas de miles de nativos que marchan o se concentran en lugares estratégicos, que obligan a los gobiernos a prestar atención a sus reclamos por el incumplimiento de acuerdos que tienen que ver con la restitución de tierras y territorios, con la impunidad y la reparación, con el respeto a su autonomía y a su organización social, con participación de organizaciones indígenas diferentes e independientes de sus autoridades. El movimiento continúa la liberación de la Madre Tierra, y alcanzan recuperaciones que el gobierno de Uribe Vélez reprimió violentamente durante ocho años y que continúa el actual, que deja tras de sí nuevos muertos y heridos. El movimiento indígena del Cauca presentó y difundió —en las marchas a Cali y Bogotá y por las redes de información— denuncias de las violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, ejecutadas por la fuerza pública, y de la impunidad de los crímenes de lesa humanidad.

El "caminar la palabra" masivamente por carreteras, calles, plazas y universidades del país para incitar el debate, la denuncia y la movilización por los grandes problemas nacionales, los identifica como parte de un sujeto que necesita de la unidad de los sectores populares, sobre todo en las ciudades, para concretar un proyecto de nueva sociedad y de país. Junto a ellos han marchado los campesinos, los sin tierra, los cortadores de la caña de azúcar en 2005 y 2008, los pequeños mineros artesanales, los ecologistas, los estudiantes, los trabajadores: hombres y mujeres del pueblo que buscan una alternativa a la ignominia de los dominadores; personas todas que quieren la dignidad, la autonomía y la justicia.

I. Contexto económico y político

El pueblo nasa o paez que habita la zona norte del departamento del Cauca está integrado por más de 120 mil personas en un territorio de aproximadamente 193 mil hectáreas sobre las laderas de las cordilleras central y occidental. Éste es un territorio poco productivo, del cual sus habitantes utilizan sólo una parte para la vivienda y la producción alimentaria, respetando los bosques, las fuentes hídricas y los lugares sagrados.

Es importante observar el contexto de la lucha de estos pueblos indígenas, partiendo de lo que viene sucediendo en el suroccidente del país, concretamente en el Cauca y específicamente en el norte de este departamento en los últimos 22 años. Igualmente deben ser tenidos en cuenta los significados históricos de la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca y la caracterización que hace de Colombia la Constitución Política de 1991 como una

"república pluriétnica y multicultural". Ello constituye un instrumento legal que las comunidades utilizan para reclamar derechos ancestrales; es también una opción que adquiere relevancia en las comunidades negras y el proletariado agroindustrial, los cuales conviven con los indígenas del Cauca y con ellos comparten el territorio y la lucha por la tierra y por la vida. Juntos, enfrentan y conminan al Estado al cumplimiento de un sinnúmero de acuerdos y leyes de protección (muchas de ellas promulgadas en el periodo colonial) y al reconocimiento de su autonomía.

Es cierto que la Constitución Política de 1991, que fue el producto de acuerdos de paz con grupos insurgentes, reconoce a las minorías nacionales, pero este texto de por sí no garantiza el respeto a los derechos de los indígenas y comunidades negras, a sus tradiciones o a su autonomía, pues aún después de haber sido promulgada, se incrementó la represión estatal, el genocidio y el despojo de los pueblos. Precisamente en el año en que es proclamada la nueva Constitución, narcotraficantes y militares ejecutaron la masacre del pueblo nasa en la finca El Nilo. Con el paso del tiempo se ha acrecentado la guerra en el campo, con lo que ha ido en aumento la expropiación de territorios a indígenas y campesinos.

La masacre de El Nilo, en el municipio de Caloto en diciembre de 1991, marca un precedente en la lucha por la recuperación de la tierra y el territorio de las comunidades nasa del norte del Cauca. Fue la cuota de sangre más alta para el cabildo de Huellas y demás familias de otros cabildos que buscaban un pedazo de tierra para vivir sin tener que depender de un patrón y para poder desarrollarse como comunidad. Fueron decenas de familias agredidas y 20 héroes fueron asesinados, aquellos que se atrevieron a hacer realidad las 1 100 hectáreas que el Estado oligárquico había prometido entregar luego de acuerdos reiterativamente aplazados a lo largo de 15 años.

Este crimen logró momentáneamente detener la minga liberadora de la Madre Tierra, pero no impidió que las comunidades indígenas continuaran organizándose y movilizándose por el respeto a su autonomía y a su territorio. Durante 14 años los nasa se ocuparon de recuperar su historia, su memoria, su cultura, de mejorar su economía, su capacidad política y, en lo posible, su situación social, como lo venían haciendo desde antes, mediante el reclamo al Estado de oportunidades para su autodesarrollo a través de derechos esenciales como educación, salud, seguridad social, asistencia a los infantes, asesoría técnica, así como la aplicación de un verdadero plan de desarrollo diseñado y administrado por la propia comunidad. A 22 años de la masacre, el genocidio continúa, mientras la población nasa sigue aumentando, al igual que sus necesidades, a la par que aumenta la exclusión y la indiferencia del Estado y de la sociedad señorial del Cauca.

El Cauca ha sido desde el periodo colonial un territorio de conflictos sociales y militares, allí se dieron rebeliones indígenas y de esclavos en los siglos XVII, XVIII y XIX; ha sido territorio estratégico en la lucha por la independencia de España, escenario de guerras entre centralistas y federalistas y en decenas de guerras civiles. En los últimos 50 años las organizaciones insurgentes —de todas las tendencias— y las fuerzas del Estado —legales e ilegales— han mantenido el suroccidente del país como teatro de operaciones militares. A su vez, los narcotraficantes juegan un papel importante en la ampliación de la frontera agrícola y en la violencia que azota a este territorio y al país con la producción y transformación de la hoja de coca en cocaína, en la producción de amapola; pero, sobre todo, en el mantenimiento de una economía y una sociedad semifeudal en el Cauca.

El problema de la violencia y el despojo realmente no tiene que ver de forma exclusiva con leyes ni acuerdos, ni con la voluntad política de los gobernantes; es en la formación económica y social de la nación colombiana donde se encuentran las causas de la injusticia y la violencia. En la sociedad señorial del Cauca opera una oligarquía aristócrata —heredera de la encomienda y la mita— que conserva la estructura colonial de la propiedad con base en la concentración de la tierra y en la servidumbre de las comunidades indígenas y negras en la producción de monocultivos como la caña de azúcar, la palma aceitera, la ganadería y la minería. No ha sido fácil. Los indígenas de más edad recuerdan los asesinatos que se han dado desde los años cuarenta, con matanzas repetidas que duraron casi hasta los años sesenta del siglo pasado. En ese entonces "llegaba la pajaramenta (paramilitares al servicio de los terratenientes) le metía candela a las casas y desplazaba a la gente"; de esta forma indígenas entrevistados entre junio y julio de 2012, relataron los sucesos del "periodo de la violencia" que se recrudeció en Colombia el 9 de abril de 1948 con la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, quien venía denunciando valerosamente las atrocidades de la oligarquía en las masacres de comienzos del siglo XX.

El departamento del Cauca está ubicado en la zona suroccidental del país entre las cordilleras Central y Occidental y el océano Pacífico. Es un territorio de topografía de valles —donde se encuentran las tierras más fértiles— y altas montañas que contienen selvas, páramos, volcanes y nevados. Desde la conquista española, los terratenientes han desplazado violentamente a las comunidades indígenas hacia las montañas y áreas estériles, quedándose ellos con las más productivas tierras de los valles.

La economía del Cauca está basada principalmente en la producción agrícola y ganadera, la explotación forestal, la actividad pesquera y el comercio. La agri-

> cultura se ha desarrollado y tecnificado en el norte del departamento; sus principales cultivos son la caña, caña panelera, maíz tradicional, arroz, maíz tecnificado, plátano, fique, yuca, papa, coco, sorgo, cacao, maní y palma africana. En la región del Pacífico se extrae oro, plata y platino. Otros minerales no preciosos que se explotan son azufre, asbesto, caliza, talco, yeso y carbón. La industria fabril se ubica en Popayán, Santander de Quilichao, Puerto Tejada con fábricas de productos alimenticios, bebidas, lácteos, papel, empaques, transformación de la madera, industria azucarera y elaboración de impresos para la exportación. Los centros de mayor actividad comercial son Popayán, Santander de Quilichao, Patía (El Bordo), Puerto Tejada, Piendamó y Corinto.[1]

La voracidad financiera, la extensa minería expoliadora de recursos naturales y energéticos por parte del capital transnacional, ha implicado el desplazamiento y el genocidio de quienes ocupan los territorios escogidos para estas actividades y para los megaproyectos en infraestructura que son necesarios para la exploración, la operación, la extracción y el transporte de esos recursos hacia las metrópolis. También, y como parte de la estructura económica y social, tanto el latifundio, como el gamonalismo y el narcotráfico son actores que participan históricamente del despojo a campesinos y a comunidades indígenas y negras en el Cauca y en Colombia.

En la actualidad, con la política neoliberal, también quieren las transnacionales de la gran minería apropiarse de los parques naturales y las montañas donde se encuentra gran cantidad de minerales de uso industrial. Los lugares sagrados indígenas son los sitios en donde se encuentran las fuentes de la valiosa agua natural que quieren privatizar y exportar, pues allí nacen los cinco ríos más importantes del país, que conforman la llamada "estrella hidrográfica".

El Cauca es un territorio de inmensas riquezas naturales y culturales, un lugar estratégico económico y militar. Más de 60% de sus habitantes son indígenas y negros; cerca de 80% de su población vive en la pobreza; faltan la vivienda digna, el empleo, la salud, la educación, las vías de comunicación y los servicios públicos, sobre todo en la costa pacífica, donde habitan campesinos, comunidades negras e indígenas. La principal área de producción agroindustrial y comercial está ubicada al norte del departamento del Cauca

II. Organización

A pesar de la consolidación de la sociedad capitalista, los pueblos indígenas tienen unas estructuras políticas y sociales propias; algunas de ellas son an-

[1] Gobernación del Cauca.

cestrales y otras han sido impuestas por los españoles, como el resguardo de carácter territorial y el cabildo como organización política, empleadas para explotar su fuerza de trabajo y despojarlos de sus riquezas materiales y culturales, entre ellas la tierra. Después de la colonia los indígenas nasa invirtieron los conceptos y usos de esas estructuras, al convertirlas en instituciones propias que les han permitido iniciar un proceso de unidad para recuperar sus territorios, culturas y su autonomía política y económica. También han desarrollado conceptos y métodos diferentes de hacer política, que se alejan de los métodos occidentales —arraigados en las organizaciones de izquierda y revolucionarias, pero sobre todo predominantes en los políticos, intelectuales y dirigentes de la oligarquía colombiana—, pues sus organizaciones no son equivalentes a partidos políticos de grupos o de sectores de clase, sino que son instrumentos de gobierno comunitario, como la guardia indígena y un sistema de justicia propio, que contribuyen al logro de los objetivos de sus comunidades.

Como pueblos, las comunidades indígenas no sólo han conservado organizaciones impuestas en la colonia, sino que, en el proceso de la lucha por la tierra, han construido formas de resistencia como fue el movimiento guerrillero Quintín Lame, que actuó en los años ochenta del pasado siglo, y luego depuso las armas y se desintegró junto a otras organizaciones insurgentes (EPL, M-19, PRT y un sector del ELN), como resultado del "Proceso de Paz" iniciado con el gobierno de Belisario Betancourt. Estas últimas organizaciones y las FARC tuvieron alguna incidencia en sectores campesinos e indígenas del Cauca, aunque, en general, estos últimos han conservado independencia política e ideológica. A pesar de que el dominio religioso de la Iglesia católica continúa, últimamente proliferan también otros credos que promueven la docilidad y el conformismo, para tratar así de frenar la lucha por la tierra y la autonomía, papel que igualmente cumplen los partidos y grupos políticos de la oligarquía.

Han sido varias las organizaciones creadas a lo largo de años de lucha: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC-1971), el movimiento Quintín Lame, el Movimiento de Integración Comunitaria MIC, las Ligas Agrarias constituidas en Corinto, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC-1985), los Defensores del Territorio. Es de destacar la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, a partir de 2004, integrada inicialmente por organizaciones indígenas, campesinas y populares del Cauca que promovió la marcha a Cali denominada "Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Autonomía y la Libertad de los Pueblos", con una propuesta para construir mecanismos y estrategias de resistencia y soberanía. A esta movilización se sumaron comu-

nidades negras, estudiantes y sectores populares de la ciudad y en ella participaron cerca de 80 mil personas. Como resultado de estas acciones surgió el "Mandato Indígena y Popular" del 18 de septiembre de 2004, propuesta que condujo a la creación del Congreso de los Pueblos. Esta organización nacional, que agrupa a más de 200 organizaciones políticas y sociales de todos los sectores populares del campo y la ciudad, ha sido marco de discusión y de unidad popular en el que se han celebrado encuentros temáticos sobre las problemáticas de los pobres y del país, que tratan de legislar en forma de mandatos y buscan una dualidad de poderes que conduzca a una hegemonía popular.

Simultáneamente se construye a nivel nacional el movimiento amplio Marcha Patriótica que busca la unidad popular contra la oligarquía y el actual modelo económico, junto al Congreso de los Pueblos y al Polo Democrático Alternativo, en los que también participan comunidades indígenas. Todos coinciden con el movimiento indígena en la necesidad de una solución política negociada al conflicto social y armado que por más de sesenta años soporta el pueblo colombiano.

El 30 de abril y los días 1 y 2 de mayo de 2010 se congregaron cerca de mil indígenas, de diferentes regiones del Cauca —incluso de otros territorios indígenas del país—, además de campesinos, estudiantes y líderes de otros sectores sociales, para la realización del Primer Congreso del Movimiento de los Sin Tierra Nietos de Manuel Quintín Lame, en Santander de Quilichao (norte del Cauca). Este movimiento incluye a indígenas, campesinos y jornaleros sin tierra con el objetivo de generar un espacio de reflexión alrededor de temas sociales, políticos y económicos. A este primer congreso asistieron en total representantes de 67 organizaciones, al igual que fundadores del CRIC, evento con el que se cuestiona a la dirigencia indígena comprometida con el modelo estatal.

Sin embargo, con el transcurrir de la lucha, muchos indígenas se cuestionaron el papel de sus organizaciones y los objetivos reales de sus autoridades, pues en muchos casos las directivas (CRIC y ACIN) se han convertido en instrumentos de conciliación y en apéndices del poder oligárquico. Por ello algunos sectores indígenas del norte del Cauca han desobedecido a sus autoridades, buscando cambiar las prácticas entreguistas que promueven la corrupción y la división de las comunidades. Algunos dirigentes han reproducido el sistema de valores burgueses en sus comunidades, al hacer ostentación de su poder con cosas como autos, casas y lujos, y han mostrado una actitud despectiva y no solidaria hacia los comuneros que viven en la pobreza; incluso han colaborado con los organismos represivos del Estado denunciando a los comuneros que critican sus actuaciones y a quienes se niegan a obedecer sus órdenes, o a apoyarlos.

III. MOVILIZACIÓN Y ACTIVIDAD POLÍTICA

La lucha por la liberación de la Madre Tierra no es sólo indígena, pues siempre los sectores populares del campo han luchado por la tierra y el territorio. En los años sesenta y setenta del pasado siglo, campesinos e indígenas, ante el incumplimiento de la reforma agraria propuesta por el Estado, lograron la recuperación de gran cantidad de tierras en todo el país con la consigna de "la tierra para el que la trabaja". En este proceso se han forjado alianzas entre indígenas, campesinos y comunidades negras y en lo que va de este siglo, los indígenas del Cauca, en medio del conflicto armado que en general representa la eliminación del campesinado y el despojo de sus tierras, han vuelto a reclamar y a recuperar, en la medida de sus posibilidades, la liberación de la Madre Tierra; sin embargo esta lucha ha tenido su precio en la pérdida de muchos miembros de la comunidad nasa en los últimos 21 años.

En el año 2005, indígenas del norte del Cauca reiniciaron la liberación de la Madre Tierra con la acción directa de la comunidad, luego de serias discusiones entre sectores de base y autoridades sobre la necesidad de ampliar su territorio y el espacio productivo para los jóvenes y futuras generaciones, y ante el incumplimiento del Estado de los compromisos firmados desde antes de la masacre de El Nilo. Ni los directivos de la ACIN ni del CRIC estuvieron de acuerdo con estas acciones, y se vieron abocados a intervenir, cuando ya eran un hecho las recuperaciones en las haciendas Japio y La Emperatriz, entrando a conciliar y a obligar a los comuneros a desalojar los terrenos. Ésta ha sido otra derrota del movimiento indígena que fue fraguada desde adentro y que desmoviliza y divide a la comunidad.

Desde los años noventa las movilizaciones de comunidades y autoridades indígenas buscaban diálogos directos con los administradores del Estado. En el año 2008 lograron, mediante la presión ejercida por las comunidades indígenas, y apoyados nacional e internacionalmente, por los pueblos, sentar a la mesa al entonces presidente Álvaro Uribe y su equipo de gobierno, en La María (territorio indígena), para discutir nuevamente los acuerdos incumplidos. Posteriormente en Cali acordaron reunirse con el presidente Uribe, pero los indígenas se retiraron luego de esperarlo tres horas. Para restablecer el diálogo, el mandatario tuvo que subirse a un puente peatonal donde fue abucheado por la población y le fue negada la palabra. Los indígenas llegaron a Cali el sábado, luego de una marcha de cuatro días desde sus territorios. Amenazaron que, si la situación no se resolvía en la capital del valle, podrían marchar a Bogotá. Mientras esto sucedía, algunas casas de sus resguardos fueron incendiadas, acción en la que se dice participaron integrantes de la fuerza pública.

El 19 de julio de 1992, como preludio de las celebraciones de los 200 años del "Grito de Independencia", se reunieron en Bogotá representantes de las diversas regiones y comunidades del país para dar inicio a la realización de un "Congreso de los Pueblos", ente paralelo al oficial y con la intención de legislar. Igualmente el 20 de julio, de los cuatro puntos cardinales del país llegaron a la capital más de seis mil manifestantes para dar cumplimiento a la "Marcha por la Independencia", siendo ésta la primera vez que la izquierda decidió conmemorar las fechas patrias por fuera de las actividades oficialistas. Marchas similares se cumplieron en las principales ciudades del país.

Además de grandes movilizaciones, los indígenas del norte del Cauca realizaron un ejercicio de democracia popular: la consulta sobre el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, convocada por los cabildos indígenas el 6 de marzo de 2008, en los municipios de Jambaló, Toribío, Silvia, Caldono, Inzá y Páez. De 68 448 potenciales votantes, participaron 51 330 personas. El 98% rechazó el TCL y tan sólo 691 votos le fueron favorables. A pesar de ser esta acción una muestra del sentir popular, el gobierno nacional siguió adelante con la firma del lesivo tratado. Fue un evento ejemplar de democracia, ampliamente difundido mediante asambleas previas, además de haber sido una forma de rechazar las políticas entreguistas de los gobiernos. Desgraciadamente, no tuvo igual respuesta del resto del pueblo colombiano, pero fue un indicador de la autonomía creciente en las comunidades del norte del Cauca.

El 12 de octubre de 2008 los indígenas tomaron la vía panamericana en Piendamó con el fin de reiterar sus peticiones y protestar contra la violencia como única respuesta a sus demandas y al incumplimiento de los acuerdos de 2004 entre la Minga y el gobierno nacional y la denuncia de la muerte de Edwin Legarda en un retén de las fuerzas militares. Durante conversatorios en conmemoración del 12 de octubre, se concretó la liberación de la Madre Tierra, proceso que involucró consultas a las directivas de la ACIN en la zona del nororiente de Caldono, que debatía entre salir y hacer concentraciones y sensibilizaciones. En ella se evaluaban los resultados de las dos marchas de Santander y Cali. Como no se encontraban suficientes respuestas a esas acciones, los comuneros decidieron comenzar las tomas de las fincas Japio y La Emperatriz, en Caloto.

Los pueblos indígenas de todo el país se han movilizado por las mismas razones que lo hacen los nasa. En noviembre de 2008, más de diez mil indígenas se concentraron en Bogotá, como culminación de una marcha de los zenúes, los kamkuanos, los wiwas y los wayúes que marcharon desde Riohacha, en la costa norte; a ella se unieron el pueblo barí, que recorrió la carre-

tera entre Tibú y Cúcuta, en el nororiente del país, más de 1 200 nasa, pijaos y emberás chamí que tomaron un trecho de la carretera Panamericana y los nasa, los guambianos, paez, yanakonas y kokonucos que se concentraron en La María, Piendamó, en el suroccidente. Esta marcha recoge los intereses de 1 350 000 indígenas de diversas comunidades.

Debido al recrudecimiento del conflicto bélico en los territorios del norte del Cauca, los dirigentes del CRIC convocaron el 20 de julio de 2011 a una "Minga de resistencia por la autonomía y armonía territorial y por el cese de la guerra". Consecuentes con este mandato hicieron varias reuniones con comandantes del ejército oficial solicitando el abandono de los territorios usados como escenario de guerra; el incumplimiento de estas solicitudes llevó a los indígenas, tan sólo con las armas de los bastones de mando, a rodear a los militares, deshacer las trincheras y sacarlos de la zona como ocurrió en el cerro Berlín. Aunque la guerra continúa a través de los medios oficiales mediante la difamación y clasificación de los indígenas como guerrilleros y auxiliadores, hoy los indígenas del norte del Cauca enfrentan políticamente al Estado y reclaman su autonomía y el respeto a su territorio, exigiendo a los actores armados —ejército, insurgencia, mercenarios y mafias paramilitares— el desalojo de sus territorios como escenarios de guerra.

En la búsqueda por recuperar tierra, territorio y autonomía, indígenas de varias regiones del país y del Cauca han incursionado en la política oficial: han participado en elecciones para alcaldías, gobernaciones y asambleas departamentales, concejos y congreso por circunscripción nacional —desde donde se administran los recursos que suministra el Estado a los entes territoriales, donde se generan y aprueban la leyes, en el caso del Congreso—; además, han obtenido cargos y curules en sus territorios a nombre de partidos de derecha, de izquierda y la Alianza Social Indígena (ASI). Estos funcionarios no han logrado hacer efectivos los reclamos de sus comunidades, pues éstas permanecen en las mismas condiciones de pobreza y exclusión. La mayoría de estos voceros se han acomodado y adquirido los mismos vicios de los representantes de la oligarquía. Esto origina una ambigüedad en torno a su autonomía y al papel del Estado que los oprime, los reprime y los excluye, porque no se define cuál es la autoridad que rige en esas comunidades.

Por otro lado, ha primado la concepción indigenista en la mayoría de sus autoridades y dirigentes, que ha impedido el establecimiento de alianzas sólidas con otros sectores populares del campo y la ciudad. Esta visión etnocéntrica, sectorial o gremialista se da en todos los movimientos sociales en todo el territorio nacional, aunque lo indígena en los últimos 15 años ha ido adquiriendo respeto y admiración nacional e internacional.

IV. La memoria y el hacer

Para renacer como pueblo los nasa han caminado sobre las huellas de Quintín Lame, su líder insigne que despertó a los pueblos indígenas del país, para abrir nuevos caminos y construir un futuro de dignidad. Los nasa o paez, junto con los pijaos, han sido de los pocos pueblos que han conservado su espíritu rebelde frente al colonialista, al terrateniente y hoy contra los neocolonialistas europeos y estadounidenses. El líder indígena Manuel Quintín Lame dio a conocer sus ideas también a través de la producción literaria, "difundió la ley 89 de 1890 que decía que la tierra era de los indígenas, que nos la habían robado". De esos mandatos, el 24 de febrero de 1971 en Toribío, siete cabildos e igual número de resguardos indígenas crearon el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y nombraron el Primer Comité Ejecutivo; pero no pudo funcionar debido a la represión de los terratenientes y a la poca organización en la época. En septiembre de ese mismo año se realizó en Tacueyó el Segundo Congreso del CRIC, en donde se definieron los puntos del programa político cuyas exigencias constituyeron el eje del movimiento y donde se retomaron enseñanzas de líderes como La Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintín Lame, con lo cual las comunidades indígenas "fortalecimos nuestras luchas bajo la exigencia de lograr la aplicación de la ley 89 de 1890 a la luz de los puntos de la Plataforma de lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)", expuesta en el año de su creación:

> Así, Tierra, Unidad, Cultura y Autonomía son los principios que explican y justifican el surgimiento del CRIC, cuya plataforma de lucha es la siguiente:
> 1) Recuperación de las tierras de los resguardos.
> 2) Ampliación de los resguardos.
> 3) Fortalecimiento de los cabildos indígenas.
> 4) No pago de terraje.
> 5) Conocer las leyes y exigir su justa aplicación.
> 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres.
> 7) Formar profesores indígenas para que eduquen de acuerdo a la situación indígena.
> 8) Impulsar las organizaciones económicas comunitarias.
> 9) Fortalecer y preservar los recursos naturales.
> 10) Reorganizar la familia nasa según requerimientos del plan de vida.

La lucha indígena del Cauca sirvió de base para que en el resto del país los demás pueblos también impulsaran sus reivindicaciones y esta nueva di-

námica llevó a que en 1985 se creara la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la que comenzó a trabajar con la siguiente plataforma:

1) Defensa de la autonomía indígena.
2) Defensa de los territorios indígenas, recuperación de las tierras usurpadas y la propiedad colectiva de los resguardos.
3) Control de los recursos naturales situados en los territorios indígenas.
4) Impulso a las organizaciones económicas y comunitarias.
5) Defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas.
6) Educación bilingüe y bicultural bajo el control de las autoridades indígenas.
7) Recuperación e impulso de la medicina indígena y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades indígenas.
8) Exigir la aplicación de la ley 89 de 1890 y demás disposiciones legales favorables a los indígenas.
9) Solidaridad con las luchas de todos los pueblos explotados y oprimidos.

El proceso de recuperación de la tierra empieza con la recuperación de la memoria, con el reconocimiento de su situación de servidumbre (terraje) a los terratenientes, también con la búsqueda de elementos ideológicos y políticos que permiten pasar de la pasividad a la acción reivindicativa, a la autoconciencia en el pensar y el hacer colectivo; con el rescate de la dignidad, la identidad y de la autonomía. En este proceso son protagonistas la mujer —como lo fue la cacica Gaitana contra el europeo invasor— y los jóvenes que lideran, dirigen y participan en la lucha.

Los comentarios de los comuneros ilustran la situación que se vivió:

> [...] yo fui gobernador en el 47 decía él, yo fui gobernador pero era mandadero de la iglesia y del terrateniente, decía él, fui gobernador fui capitán, yo era el que sacaba la gente de las comunidades para que le trabajaran al rico decía él y también recogía limosna para traerle al sacerdote decía él (Ángela).

La represión ha sido una constante, tal que hasta los libros de la reforma agraria se tenían que leer en la clandestinidad: "Nos veíamos a escondidas en un cafetal porque era muy peligroso reunirse, porque si venia alguien acá y avisaba que nos estábamos reuniendo nos podían mandar para la cárcel".

La educación ha sido una permanente preocupación del pueblo nasa. El CRIC publicaba un periódico llamado *Unidad Indígena*, en el que se informaba sobre lo que estaba pasando en otras regiones. Esta publicación sirvió para

iniciar el proceso de conscientización de liberación de la Madre Tierra, lucha que en Coconucos se daba directamente contra el arzobispo de Popayán, quien tenía inmensas tierras en la zona centro.

Históricamente, el Programa Político ha trabajado la importancia de la recuperación del saber ancestral, y el valor que representa la sabiduría de los mayores, a los cuales se les compara con libros que tiene la comunidad para consulta permanente. En este sentido se ha actuado para contrarrestar la penetración ideológica, y fortalecer la identidad con sus conceptos de autonomía, colectividad e integralidad.

Hoy los nasa y otros pueblos en el Cauca tienen varias emisoras comunitarias y portal web, además de algunos periódicos: todos ellos medios que les permiten informar, educar, denunciar y organizar a sus comunidades y a la movilización. Además, han realizado foros y talleres sobre comunicaciones, se proponen integrar la Universidad Indígena y participan en la elaboración de una propuesta pedagógica, partiendo de su experiencia y exigencia de una educación bilingüe, en la que prime su historia, su cosmovisión y su lengua ancestral. Son un pilar en la construcción de una propuesta de unidad popular que inicia con su participación en el Congreso de los Pueblos

V. Unidad y diferencia

Hay que tener en cuenta que el movimiento indígena colombiano no es homogéneo: está integrado por más de 60 pueblos, la mayoría con sus propias lenguas; no está localizado en un solo territorio, sino que está distribuido en diferentes zonas del país y tienen posiciones políticas frente al papel del Estado; incluso dentro de un mismo territorio indígena, dentro de un mismo pueblo se dan posiciones diferentes, algunas de colaboración con el régimen, mientras que otras conservan su carácter rebelde y el reclamo de sus derechos ancestrales y actuales como en el caso del pueblo nasa. Éste está localizado en su mayoría en el Cauca y el Putumayo y reclama un territorio junto a otros pueblos como los guambianos o misak, ingas, cofanes, que, aunque reducidos y perseguidos, siguen en pie de lucha.

La composición social del pueblo nasa es diversa, en ella encontramos comuneros que desarrollan su vida económica y social en grupos de su comunidad, otros se comportan como campesinos con títulos de propiedad individual sobre la tierra y sus instrumentos de trabajo, otros son proletarios que no poseen tierra (trabajan en las fincas de los terratenientes o en los ingenios), generalmente desorganizados y aislados de su comunidad. Algunos de estos últimos se vinculan a los procesos sociales, se mueven dentro y fuera del te-

rritorio buscando la forma de subsistir como jornaleros, algunos no pierden el vínculo con su comunidad ni su espíritu de lucha y regresan, otros emigran a las ciudades y se establecen en la periferia de las ciudades como obreros o como pequeños comerciantes, muy pocos logran ingresar a la universidad. Con el paso del tiempo, algunos miembros de la comunidad se dispersan, pero los núcleos de la comunidad mantienen la tradición de lucha.

Como pueblo, los nasa tienen visiones y diferencias políticas internas que se plasman en las maneras en que asumen compromisos, toman decisiones, debaten políticamente y logran sus objetivos. En este caso observamos la lucha ideológica de las dirigencias y de las bases buscando alternativas en la conducción del movimiento, aprendiendo de cada experiencia, creando organización. Aunque las autoridades indígenas se empeñan en dirigir las luchas y en ser mediadores o negociadores en los conflictos que les atañen como comunidades territoriales, las grandes movilizaciones en los últimos años han sido orientadas por sectores de base, muchas veces en contra de los mandatos de sus autoridades, que han terminado cumpliendo el papel de representantes estatales, que reprimen y persiguen a sus comunidades.

Ante las negativas para acompañar la recuperación de la tierra, por parte de las directivas y de algunos gobernadores de cabildos y de organizaciones ya oficializadas como el CRIC, la gente hizo esta reflexión: "Siempre lo que hemos ganado y lo que tenemos hasta hoy ha sido hecho por las mismas familias, los que hemos luchado y no han sido los líderes ni la dirigencia; hagamos lo mismo y el proceso nos irá diciendo". Con la participación del Movimiento de los Sin Tierra y de Nietos de Manuel Quintín Lame, se decidió empezar por la finca El Malabrigo, situada al lado de La Emperatriz: allí se hizo el lanzamiento del movimiento.

En las reclamaciones y recuperaciones de la tierra por los nasa del norte del Cauca se ha contado con el apoyo de algunos gobernadores y de ex gobernadores de cabildos, médicos tradicionales y otros líderes mayores que han estado en las luchas desde los años sesenta y setenta. Algunos comuneros han propuesto que los cabildos compren las tierras con los aportes de las transferencias que hace el Estado, para que luego éste las entregue; pero las condiciones que impone el Estado impiden que esto sea así; además la plata que llega para todos los habitantes es poca y no alcanza. Otros proponen que el gobierno compre la tierra y la asigne a través de INCODER, como se ha hecho en algunas ocasiones, pero tampoco cumple.

En la lucha por la tierra, a pesar de tener identidad en las causas de la expropiación terrateniente, la violencia y la pobreza, los sectores populares del campo han entrado en contradicciones y hasta en enfrentamientos en la forma de recuperar y mantener la posesión comunitaria de la tierra, como viene

aconteciendo entre indígenas, afrodescendientes y campesinos, con hechos como el problema con la hacienda San Rafael en el municipio de Santander de Quilichao, el de la finca Los Naranjos en el municipio de Cajibío, límites con el municipio de Totoro, además de lo que sucede en la finca Filigrana entre otras. En estos hechos ha habido heridos y se han generado enemistades entre las comunidades. No se considera lógico que entre los sectores populares oprimidos y víctimas de terratenientes y capitalistas, se dé al conflicto social, el mismo tratamiento violento que hacen el Estado y la sociedad burguesa.

VI. CONCLUSIONES

La bandera de la resistencia indígena en la actualidad está soportada por dos elementos fundamentales: la lucha por la tierra y el territorio, y la recuperación de sus culturas; que enfrentan, exigiendo al Estado el cumplimiento de un sinnúmero de acuerdos y el reconocimiento de su autonomía. El movimiento indígena, igual que otros sectores populares, sigue siendo reprimido, dejando, como única respuesta del Estado, nuevos muertos y heridos cada día.

En medio de la persecución y de la muerte contra los que defienden su dignidad en todo el país, los indígenas del norte del Cauca continúan construyendo su presente y su futuro con su cultura y su economía, que pasan de lo ancestral a los proyectos de desarrollo integral, a las empresas comunitarias, al cooperativismo, a las asociaciones de productores. Ello contribuye con la construcción de un proyecto político de todos los pueblos rurales y urbanos para alcanzar la libertad, la justicia social, la dignidad y la autonomía de todos y cada uno de los colombianos y colombianas. "Eso en el año 90-91, se empezó a trabajar el proyecto educativo, el proyecto integral; ya en Jámbalo y Toribio venían trabajando el proyecto nasa, el Proyecto Global; entonces acá Huellas creó el proyecto integral".

Los siguientes programas de desarrollo comunitario y nuevas asociaciones de economía solidaria y comunitaria participan con la mejora de sus condiciones sociales.

> Hoy ARISA, en el municipio de Santander tiene dos cultivos de caña en compañía con comuneros y hemos mirado la necesidad que sigue teniendo la gente en la parte productiva y en cómo trabajar [...] que la misma gente produzca, producir para la alimentación de nosotros, de las comunidades, de nuestros hijos y también para sacar hacia afuera.

- Proyecto nasa Toribio, Tacueyo y San Francisco (1980).
- Proyecto Global Municipio de Jámbalo (1987).

- Proyecto Unidad Paez, Municipio de Miranda (1990).
- Proyecto Integral, Resguardo de Huellas Municipio de Caloto (1990).
- Proyecto Cxacxawala, Municipio de Corinto (1991).
- Proyecto Yu'lucx, Municipio de Santander de Quilichao (1991).
- Proyecto SatFxine Kiwe, Municipio de Buenos Aires (2002).

Es contradictorio que algunos sectores indígenas hagan contratos de explotación o de arrendamiento con terratenientes y empresas agroindustriales (ingenios azucareros) y mineras, o con empresas transnacionales como Cartón de Colombia, que explotan a los trabajadores y destruyen el medio ambiente. Ello pretende el actual gobierno con su Ley de Restitución de Tierras: que se luche por la liberación de la Madre Tierra y se produzca para las transnacionales de los alimentos utilizando insumos químicos agrotóxicos, como algunas comunidades lo vienen haciendo no sólo en el Cauca sino en otras regiones del país. La política de importación de alimentos contribuye a la extranjerización de la tierra y al ensanchamiento del latifundio y el monocultivo, reduciendo las posibilidades de desarrollo de las comunidades indígenas y campesinas, además de la pérdida de soberanía alimentaria. Del mismo modo, como otros sectores populares, algunas comunidades indígenas apoyan y eligen a gobernantes nacionales y departamentales y a parlamentarios terratenientes racistas y asesinos, que dividen al movimiento indígena, mientras piden al Estado capitalista que los proteja y les respete sus territorios.

Los nasa del norte del Cauca se encuentran en una encrucijada que los obliga a tomar determinaciones de carácter estratégico para el presente y el futuro, tanto en lo político, como en lo económico. Los más claros políticamente no se plantean su unidad aislados del contexto económico, social y político del país, sino que piensan que su lucha por la tierra debe ser tanto en el campo como en las ciudades, que los pueblos urbanos contribuyen y fortalecen la lucha de indígenas, campesinos y negros, que los factores determinantes en su lucha por el territorio, la dignidad y la autonomía radican en la economía, la educación y la unidad de la familia. La suficiencia alimentaria —dentro del concepto de soberanía alimentaria— es un objetivo a alcanzar para poder sostener la liberación de la Madre Tierra y para el desarrollo de la comunidad. Los nasa ven la necesidad de aunar conocimientos occidentales con los saberes ancestrales, la comunicación de esos saberes de los mayores a los jóvenes para construir su liderazgo social, para el rescate de la dignidad como personas y como pueblo. Realmente estos indígenas se conciben como un sector social autónomo con múltiples relaciones políticas sociales y culturales en el contexto nacional e internacional, sin por ello perder su esencia.

Estas preocupaciones son temas de discusión y acción que sólo los indígenas pueden definir autónomamente. Las comunidades indígenas no son ratones de laboratorios de grupos políticos, transnacionales, Estados y ONG nacionales e internacionales. Su participación en igualdad de derechos con los demás pueblos que conforman la nación colombiana es fundamental para el desarrollo de un movimiento revolucionario anticapitalista humanista, en la construcción de nuestro bien vivir.

APÉNDICE

Entrevistas con María Soledad *—mujer indígena de la etnia nasa, líder comunitaria por convicción y oriunda del municipio caucano de Caloto— y con* José Asunción *—líder indígena nasa y luchador incansable*

MARÍA SOLEDAD

En la niñez yo tuve muchas dificultades porque mis padres fueron perseguidos, por ejemplo, hubo una matanza, cuando llegaba la pajaramenta le metían candela a las casas y desplazaban la gente, amarraba a la gente, mucha gente se fue hacia el Naya porque empezó la matanza, los ricos tenían muchos cafetales por allá, mucha gente fue asesinada como indígenas, por ejemplo llegaba a las casas con costales pidiendo café para hacer fiesta y el que no quería dar pues era perseguido, entonces mis papás fueron perseguidos y mucha gente salió y mis papás no se fueron porque mi mamá era médica y mi papá decía que hay que trabajar hay que refrescar hay que utilizar la medicina tradicional para que no nos mataran y fue así como resistimos en la región, entonces empieza ese cuento de que la tierra es de nosotros [...].

Cuando ya empezaron a llegar la persona a orientar que mire que esto, ya nos trajeron libros, libros de Manuel Quintín Lame, que la ley 89 de 1890 que decía que la tierra era de los indígenas, que nos la habían robado, ya mis hermanos y otras personas dijeron, no mire que estas tierras son de nosotros y nosotros pagando al rico, ahí fue cuando se empezó a pensar en cómo recuperar las tierras [...].

[...] entonces, empezó todo ese proceso de reunión con la gente, aclarar a la gente y como todo el mundo en esa vereda y las otras veredas aledañas que son la vereda de Huellas, Arrayan, éramos como las veredas más unidas y nos unimos ahí, yo era la que sabía leer y escribir bien, entonces creamos un grupo de estudio y empezamos a leer lo de Quintín Lame porque lo de Quin-

tín Lame habla una historia muy buena de todo lo que él hizo, luchó por las tierras, recorrió todo el Cauca, toda esa serie de cosas, entonces como que nos prendimos de todos esos ideales de Manuel Quintín Lame y el orientador decía: de esos mandatos que quedaron surge el CRIC, entonces ya se hablaba del Consejo Regional Indígena del Cauca, que con siete puntos, los cuales lo primero era recuperar las tierras, ampliar los resguardos y que crear autoridad indígena, entonces fue fácil unificar toda esta gente, entonces ya empezaron a decir hay que luchar [...].

Y desde el CRIC (Consejo regional del Cauca) llegaba un periódico que se llamaba Unidad Indígena, también leíamos todo lo que estaba pasando en otras regionales, pero todo era a escondidas porque nos podían mandar a la cárcel y así empezamos, así se empezó todo ese proceso [...].

[...] y empezó de ahí todo ese proceso de la lucha por la tierra y pues los hombres y los que podían ir pues se iban para una parte o para otra, que se iban para la zona centro decían que era que había una lucha muy dura allá con la gente de Coconuco, porque estábamos luchando directamente con el arzobispo de Popayán, porque el arzobispo de Popayán tenía inmensas tierras en la zona centro, que son los Coconucos y todo eso, entonces de acá se fue un buen número de gente para apoyar allá, y llegaba mi marido decía: allá la lucha es directamente con la iglesia, y ni se sabe cómo nos va ir, porque ellos habían metido el ejército, estaban en la cárcel mujeres con niños, todas familias enteras estaban en la cárcel, entonces decían, acá va pasar lo mismo pero había que seguir luchando [...].

Se empezó el proceso de la lucha por la tierra más que todos los hombres, yo apoyaba a veces desde la cocina ayudando a preparar los alimentos, el tinto y pues me fui enterando de muchas cosas por ayudarles a la dirigencia a prepararle los alimentos y toda esa serie de cosas y como le digo yo sabía leer bien y escribir, entonces me tocaba orientar el estudio a los demás leer y explicarle qué significaba y así me fui vinculando a este proceso [...].

Con la masacre, sucede que se frenó el proceso de recuperación de la Madre Tierra, mucha gente se asustó, pues con 20 compañeros asesinados en una noche, fue la afectación muy grave [...] no se esperaba que fuera tan fuerte y que tal vez en el imaginario de la gente queda eso, de que si nos seguimos metiendo, nos pueden matar, puede suceder lo mismo [...].

[...] la gente de base está dispuesta a seguir la lucha por la tierra porque se dejó ver en lo último que hicieron ahora poco, la gente está dispuesta, la gente quiere eso porque, lo que pasa es que el pueblo nasa desde mucho tiempo, desde la misma llegada del español ha sido un pueblo en resistencia, es un pueblo y es un pueblo que no se da por vencido, pero ya las cabezas visibles pues les da como ese temor, que no sé, ya se volvieron legalistas las ca-

bezas visibles además han creado proyectos y todo eso, y están trabajando y son los que más se oponen porque, la gente en sí quiere seguir en el proceso, quiere seguir en la lucha por la tierra y pues, no sé, últimamente hay una inconformidad entre la gente que está en las comunidades [...].

Ahora con la firma del TLC piensan en tomar todo el territorio por las riquezas que hay en nuestro resguardo, entonces ahí pienso que es donde la gente vuelva a despertarse, los dueños de los resguardos coloniales porque le van a caer a ellos también por riquezas que hay , porque allá es donde están las minas de oro, de mármol de sal y toda esa serie de cosas que el gobierno ya tiene radiografía y él sabe dónde están los yacimientos de agua, pero ahora con esta firma del TLC prácticamente el gobierno le entrega nuevamente, ya ahora no tiene que invadirnos, simplemente el gobierno entrega y ya, y entonces yo pienso que la cosa con los territorios se va a poner difícil, ya lo vemos todo esta militarizado pero yo no pienso que es por cuidarnos a nosotros es para cuidar los intereses del capitalismo, pienso yo, no sé si me equivoque.

El proceso de la liberación de la Empera (hacienda Emperatriz) empieza en la comunidad de Huellas ellos están claros de que tiene tierra porque la han luchado y ellos dicen al gobierno no nos ha hablado nada, además ellos ven que la tierra es un derecho nuestro, estos territorios son nuestros, otra gente llegó y usurpó y se adueñó de todo esto y que esos territorios hay que recuperarlos, eso dice la gente y por eso cuando nuevamente entran a tomar la Empera lo hacen más por ser dueños del territorio y por reivindicar los cabildos, ellos plantean que no podemos quedarnos sentados mientras los muertos claman derechos, por eso nuevamente se entró a recuperar las tierras.

JOSÉ ASUNCIÓN

Yo empecé a participar de esas reuniones, pero me metí más porque hacia parte de la junta comunal y entonces me empezó a gustar el tema por la forma en que se discutía, se miraba que había muchas necesidades de las comunidades, salud, educación, vivienda, servicios públicos, entonces ése era el tema que siempre me ha llamado la atención, nos delegaban de la vereda y participamos en esa asamblea, desafortunadamente en esos mismos días, en el 91 viene la masacre de los compañeros en El Nilo [...].

Después de la masacre de El Nilo hay un acuerdo con el gobierno nacional, donde se pacta que nos entregarían más de 15 mil hectáreas de tierra, porque dentro de la situación de la masacre de El Nilo se da en el contexto de la recuperación de tierras, entonces listo, la idea era que igual se mantendrían las recuperaciones de tierra listo si vamos a seguir recuperando tierras, van a

seguir matando, se plantea dentro de la negociación, necesitamos esto, de hecho les entregamos un listado Japio, La Emperatriz, La Selvita, La Margarita [...].

Pero ese tema de recuperación de tierras cambió la estrategia o por lo menos dijeron los pensadores viejos, básicamente la estrategia fue mantener una relación con el Estado que en últimas no llegó a nada, porque después tuvimos que ir a dormir a la María como 17 días, después sale el decreto 982 donde se ratifica el tema de tierras, de salud, de educación y muchas protestas y muchas golpizas y tragadas de gas, y de todo y entonces eso indica que esos acuerdos de concertación con el gobierno nacional no sirvieron para mucho, y después ya se viene el tema de recuperación de tierras de la Madre Tierra aquí en Huellas; básicamente se fue gestando por unas pocas personas del resguardo de Huellas que después ya la ACIN y el CRIC tuvo que meterse ahí, dijeron que para salvarnos el pellejo, pero básicamente yo creo que los que estaban salvando el prestigio eran ellos [...].

Yo creo que de alguna manera el gobierno nacional con la muerte de los de El Nilo nos dio un golpe duro, de alguna manera logró lo que pretendía y era que nos diera miedo, básicamente ése es el término, que nuestros líderes en ese entonces la gran mayoría reflexionaron, aquí muere un indio o un líder y hay dos o cinco o diez, pero yo pienso que de alguna manera sí tuvo su peso bastante en el tema del cambio de estrategia que se habló en ese entonces y a eso sumado en ese contexto inmediato el tema de que ya somos mayores de edad, que ya tenemos un reconocimiento jurídico en la Constitución, se empieza a hablar de derechos y que ya es distinto teniendo derechos e ir a pelear con el Estado que ya podemos interlocutar, pero yo personalmente sí pienso que ese golpe de la masacre de El Nilo pesó bastante en el cambio, en el redireccionamiento de no continuar con el tema de la recuperación de tierras [...].

Básicamente el fantasma de El Nilo estuvo más en algunos dirigentes que en la misma base, yo estoy seguro que si la dirigencia decide dar una respuesta a la masacre de El Nilo, continuar por las vías de hecho, con todo y 20 muertos, yo estoy seguro que la comunidad hubiera continuado en esa dinámica.

Entrevista sobre la Policía Comunitaria a Marciano, indígena mixteco

Bueno, les voy a platicar un poco lo que es una lucha muy importante que se desarrolló en la Montaña y Costa Chica del estado de Guerrero como un movimiento utópico, un movimiento que significó una redención de la democracia, de la lucha por la seguridad y de la lucha por una justicia digna de los pueblos y comunidades indígenas.

En la Montaña del estado de Guerrero se dio la lucha que es el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria como una organización autónoma de los pueblos indígenas mixtecos, tlapanecos y mestizos: tres culturas que se compactan en esta organización, cuya lucha ha trascendido el nivel local y ha llegado a los niveles nacional e internacional.

El proyecto de la Comuna de Seguridad y Justicia Comunitaria es uno de los elementos de resistencia de los pueblos rurales indígenas en América Latina. El proyecto utópico en las zonas indígenas busca recuperar la confianza y la seguridad de los mismos pueblos en la convivencia social y el trabajo colectivo como pueblos de la región; el proyecto de la autonomía de la función comunitaria ha surgido como un proyecto muy importante, un proyecto colectivo, un proyecto que nació desde abajo entre varios dirigentes sociales, varias organizaciones, porque los pueblos se encontraban o vivían el cuarto clima de violencia, como el caso de la actualidad de México, lo que es la inseguridad nacional.

La Coordinadora Regional de la Policía Comunitaria se originó en un clima de violencia, como el problema de asaltos, violaciones, atropellos, entre otras cosas más. De donde es un asunto muy prioritario para los pueblos indígenas; un asunto muy prioritario porque los pueblos vivían una crisis de seguridad, una crisis de justicia.

Este proyecto tiene como propósito un desarrollo regional que se concentra en las aspiraciones y respeto bajo los principios de tener una educación, una justicia ética para impartir justicia; por ejemplo, en la educación que imparte el Estado, la justicia es corrupta, tiene mucho fondo de lo que es el capitalismo; la justicia ha sido comprada, al Ministerio Público va la gente que tiene

billete. Uno de los elementos de la policía comunitaria se basa en que el respeto al derecho es justicia; entonces está basado en eso.

El proyecto de la policía comunitaria nace el 15 de octubre de 1995 en la comunidad indígena Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, estado de Guerrero, en donde nació el primer proyecto y donde se hizo la asamblea donde se reunieron más de treinta organizaciones indígenas campesinas rurales para plantearse el asunto de inseguridad de la región. El 15 de octubre de 1995 nace lo que es el nombre de Policía Comunitaria con el compromiso de vigilar, cuidar las carreteras rurales y vigilar dentro de la población para evitar lo que es la violencia.

En la década de los noventa, así como históricamente, los pueblos han sufrido lo que es la discriminación, por lo cual se decidió organizarse para crear una seguridad para que vigilara dentro de las comunidades en varios municipios. La policía opera en varios municipios, como el municipio de Mentaltola, San Luis Zacatlán, Lázaro Comonfort y Malinaltepec.

La policía comunitaria está desempeñando un papel muy importante en la parte legal. El Estado jurídico mexicano lo reconoce como ilegal, pero este proyecto está amparado por el documento de la Ley Internacional, lo que es la Ley 169 [Esta lucha la tenemos con el apoyo de Liberación Nacional y del padre Mario Campos, un teólogo muy importante en la región]. El Estado mexicano lo desconoce a este proyecto porque está fuera de la legalidad; entonces, desde que nació este proyecto, hubo mucha persecución a los dirigentes sociales. Varias veces acusaban al proyecto de ser guerrillero, gente de Genaro Vázquez. Entonces el gobierno ha manejado que la policía comunitaria es como banda guerrillera, por eso la reprimía y dirigía varias órdenes de aprehensión contra los dirigentes sociales.

De hecho, la policía comunitaria tiene un reglamento como una ley: la Ley de los Pueblos, que es reglamento en el que el proyecto está basado. La policía comunitaria, cada dos o tres meses, celebra la Asamblea Regional, a donde van autoridades, comisarios, estudiantes, maestros y campesinos para resolver problemas que hay dentro del proyecto; por ejemplo, los que imparten la justicia dentro del proyecto son las personas de mayor edad, son las personas elegidas dentro de una asamblea para representar dentro del proyecto, pero también tiene que aplicar una justicia digna hacia las comunidades de afuera.

Las mujeres dentro del proyecto de la policía comunitaria juegan un papel muy importante porque, desde el principio del proyecto, las mujeres son las que más participaban y las mujeres son las que más sufrían lo que es la violación; o sea, las mujeres sufrían mucho. Entonces las mujeres tienen un papel muy importante dentro del proyecto, y esto logró la promoción de la mujer —entre otras cosas, porque las mujeres en este proyecto tienen mucho

que hacer; de hecho, dentro del proyecto hay comisarias, hay mujeres que tienen cargo comunitario y que prestan un servicio dentro del proyecto.

De mi experiencia como joven [puedo decir que] nosotros, dentro del proyecto de la policía comunitaria, tenemos un proyecto que es la educación intercultural: una universidad que está orientada a formar jóvenes indígenas intelectuales capaces de orientar y asesorar a su mismo pueblo; entonces nosotros, como estudiantes de la universidad de la región, jugamos un papel muy importante dentro del proyecto porque, cuando hay aniversario, nosotros vamos a apoyarlos, vamos a encargarnos de toda la parte logística del aniversario. Entonces nosotros como juventud tenemos un papel muy importante dentro del proyecto; no estamos excluidos.

Yo he tenido muchas experiencias porque, por ejemplo, dentro del proyecto de la policía comunitaria impulsaron una radio, una comunicación comunitaria, y nosotros como jóvenes anduvimos ahí para impulsar este proyecto, para difundir la parte política del proyecto.

Pues prácticamente ahí sí he participado como un año. Ya después vienen otros jóvenes, viene otro pueblo; o sea: no se trata de que un locutor o representante de la radio quiera todo el tiempo, sino es ir dando oportunidad a la participación de todos.

De hecho, en la radio tenemos varios programas: el de derechos humanos, derechos de las mujeres, derechos a la educación, derechos de los pueblos indígenas.

El tema de la migración es muy importante, así como el tema de la seguridad nacional y el tema de la justicia, que son varios programas. Otro programa está dedicado a impulsar la política de la comunidad campesina, a impulsar al campo mexicano, lo que es su producto.

El problema de los campesinos en Guerrero es que, dentro de su territorio, ha entrado mucha empresa refresquera, y uno de los problemas graves es que el precio [de los productos] de los campesinos indígenas no tiene precio; el precio viene desde arriba. Entonces, lo que he aprendido ahí [en el programa] es que hay un problema grave de que los pueblos indígenas se han enfermado por diabetes por tanto consumir refrescos o azúcar, y no preocupa consumir su propio producto: como piña, plátanos, café, que nosotros tenemos; o sea, es muy importante la producción; sin embargo, viene otra empresa y lo acapara todo. Lo que le hace falta al campesino es impulsar un mercado regional donde se pueda vender su producto. Sí: exportar el producto de los campesinos.

En la década de los ochenta, los campesinos caficultores tenían la dificultad de vender su producto porque los caciques de la región lo acaparaban y al campesino le daban una miseria. Entonces se organizaron varios pueblos,

varias comunidades, para impulsar una cooperativa muy importante que se dio en la región, que es La Luz de la Montaña: una organización campesina autónoma para impulsar la economía del café, muy importante en la región.

Luego surgió otro proyecto, que es la Unión Regional Campesina de los mismos productores de café, con el propósito, con el objetivo, de ser una organización que se encargue de exportar los productos de los campesinos a otro país, a otro estado.

La artesanía es el otro proyecto. También me parece muy importante que estén fabricando su propia medicina, porque es muy buena; el año pasado había una mata [una unidad de producción] que era muy buena, y que incluía a hombres y mujeres. El pueblo es una parte importante de este proyecto de medicina; por eso, en la escuela les enseñan a rescatar la herbolaria, porque la herbolaria es como un método alternativo a la medicina occidental, a la medicina de patente. Porque, del proyecto de salud del Estado mexicano, los indígenas están excluidos de eso; entonces lo que queda es organizarse e impulsar a una medicina tradicional. Son muy importantes los tres elementos, que son seguridad, educación y medicina, para el desarrollo de la población. Éstos son los proyectos más importantes, pero se están impulsando otros.

Otra cosa que es muy importante es que la organización ya tiene cuatro o cinco sedes, según la última relación que vi. Esas cinco sedes también están dentro del proyecto de la policía comunitaria; entonces también la educación es muy importante, porque también la zona sur ya tiene cinco sedes que están dentro del proyecto de la policía comunitaria.

Es muy importante la parte educativa. En varias ocasiones, dentro del aniversario de la policía comunitaria, se ha discutido que necesitamos profesores, necesitamos gente que nos defienda. Vamos a impulsar una universidad, estamos preparándolos profesionalmente [a los indígenas] para que nos defiendan; no tenemos gente preparada en la región: no tenemos licenciados, no tenemos abogados. Hay que impulsar una universidad y, dentro del proyecto de la policía comunitaria, hay que impulsar el proyecto educativo: una universidad intercultural. Una universidad autónoma de los pueblos indígenas de Guerrero, con la finalidad de preparar profesionistas que sean capaces de defender a los pueblos, defender el territorio, defender la autonomía.

La Universidad Pública está preparando profesionistas, pero un licenciado en derecho está defendiendo a un partido político, un contador está defendiendo a un empresario: es el aspecto económico. Queremos impulsar un proyecto de la universidad que abarque los cinco pueblos, que son el mixteco, tlapaneco, amozo, náhuatl y mestizo, con la finalidad de preparar profesionistas que defiendan el mismo proyecto de la policía comunitaria.

Capítulo 10
Las mujeres como fuerza y razón de la transformación social

Feminismos y liberaciones en Nuestra América

Francesca Gargallo

Que la historia sólo pueda ser analizada desde el presente es una obviedad, pero estar consciente de ello redunda en un ejercicio de conscientización política, permitiendo la elección de una mirada crítica sobre el aparato de control social que se ha venido construyendo hasta alcanzarnos. Escoger el feminismo como teoría política con que leer el lugar de las mujeres en el diseño de ese control, define la rebeldía de la acción de las mujeres ante el entero aparato.

En Nuestra América, reflexionar hoy sobre los aportes de las teorías feministas a la historia de los procesos de emancipación implica detenerse en el feminismo autónomo, en el feminismo de clase reivindicado por la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (Conamuri) de Paraguay, en el feminismo antirracista de las afrolatinoamericanas y en los feminismos, entendidos como prácticas de mujeres en diálogo entre sí para mejorar las condiciones de las mujeres, de las mujeres de los muy diferentes pueblos y nacionalidades originarias.

A pesar de que desde principios del siglo XX, acciones radicales de mujeres para su liberación fueron emprendidas por las anarquistas argentinas, uruguayas y mexicanas, y lazos entre la reivindicación de los derechos de las mujeres y la defensa de la soberanía y la liberación nacional fueron tejidos en Panamá, El Salvador y Honduras, en ese entonces como en la década de 1970 hubo incomprensiones y hasta enfrentamientos entre las feministas liberales que reivindicaban la igualdad legal, económica y educativa con los hombres y las mujeres que veían en su feminismo un instrumento de construcción de procesos de emancipación y liberación para todas y todos.

En la actualidad, cuando en la mayoría de los países del continente, por la presión de las propias mujeres, se han aprobado leyes que garantizan una vida libre de violencia y que castigan la discriminación sexual y de género, las mujeres migrantes, las indígenas de muy diversos pueblos, las campesinas y las marginadas urbanas denuncian la criminalización de la protesta, la milita-

rización creciente de sus países, el racismo de/en la educación y la impunidad que gozan los hombres que violentan los derechos y la vida de las mujeres. Apuntan, por lo tanto, a evidenciar el contubernio entre Estados, represión, militarización y delincuencia organizada; la cultura legal que se enseña en las universidades y se pone en práctica en los ministerios públicos y los juzgados, provocando todo tipo de favoritismos hacia los hombres; y las inalteradas prácticas históricas de discriminación e invisibilización de las mujeres.

En Bolivia, la Asamblea Feminista propone, en palabras de la activista aymara Julieta Paredes, "otra forma de organización social sin Estado y en su lugar la Comunidad de Comunidades". En Guatemala, la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, Jalapa, manifiesta por boca de la pensadora xinka (abuela maya) Lorena Cabnal que es indispensable para un proceso de descolonización desde las mujeres indígenas "conocer el entramado de las leyes estatales para acceder a la justicia" y al mismo tiempo "votar mecanismos locales de justicia indígena" para romper con la nación hegemónica y con la ciudadanización individual de las mujeres, entendidas ambas como mecanismos de constricción, verdaderas camisas de fuerza de la liberación de las personas y los pueblos.

Paralelamente a los postulados de las feministas autónomas urbanas —desde sus "madres" que en 1993 se opusieron a que la rebeldía feminista fuera cooptada por las directrices de financiadoras y el discurso neoliberal, hasta las más jóvenes colectivas de Bogotá y México contra el feminicidio—, en Nuestra América hoy se oyen con fuerza las ideas de algunas lesbianas afrodescendientes (Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, en particular) y el accionar de colectivas de músicas, poetas, artistas plásticas, trabajadoras de la construcción, lesbianas en convivencia colectiva, y de quien se reivindica autónoma de la academia, la política redistributiva del Estado, la "liderización" o "empoderamiento" de las mujeres que actúan en la sociedad y el trabajo en Organismos No Gubernamentales de mujeres, tejiendo y destejiendo alianzas no estratificadas.

Para volver a las feministas comunitarias de Bolivia y Guatemala, su proceso dialogal y participativo de liberación está en sintonía con el rechazo de los pueblos indígenas a la domesticación del colectivo y a la integración de las propias demandas en un entramado legal favorable al Estado (cualquier Estado). Alimenta un movimiento que descree de todo discurso político que le quita carne, vivencia, sudor y sentimientos al cuerpo femenino como eje de las prácticas de emancipación del sistema capitalista, que es necesariamente misógino, colonialista y racista. En fin, un movimiento que confluye en un entramado revolucionario que, en la actualidad, no es ni puede ser dirigido por ningún partido.

Me voy a detener sobre diversas expresiones de mujeres de nacionalidades originarias diferentes para demostrar que sin despatriarcalización no puede haber descolonización, como afirman las feministas comunitarias de Bolivia. Eso es, el proceso más profundo de liberación, que es a la vez antirracista y profundamente ecologista, ético y crítico de las formas de educación vigentes, sólo puede darse cuando se generalice la conciencia que cualquier pueblo está conformado por una mitad de mujeres. No hay universalidad, sólo existen historias particulares que se enlazan. No hay modernidad, sino modernidades que se viven en historias particulares. No hay ningún pueblo de hombres, por lo tanto el derecho a revertir la sumisión de las mujeres es parte inherente de la liberación y transformación del mismo pueblo, no sólo de sus mujeres.

Un trabajo profundo de despatriarcalización (para utilizar el término acuñado por el feminismo comunitario que el gobierno plurinacional de Bolivia ha asumido) puede acabar con la discriminación de las interpretaciones esencializadas de lo que es la "cultura propia", permitiendo que la complementariedad constitutiva se vuelva realmente de la nación, de su dualidad, y no sólo de los hombres de la misma.

Ahora bien, la despatriarcalización es una faena colectiva que implica escuchar el malestar de las mujeres; esto es, implica una actitud feminista. Para las maestras nasa del Cauca (Colombia), que luchan por una educación propia y estudian una pedagogía de las formas para adquirir saberes desde la territorialidad, el trabajo, el arte y la oralidad, resulta constructivo romper con la tradición de los ancianos de llevarse a caminar por el territorio nasa y a tocar los instrumentos tradicionales sólo a los niños de la comunidad y no a las niñas.

Caminar y tocar son una manera de transmisión de saberes sobre la espacialidad y, por ende, sobre las matemáticas y la geometría; una tradición ancestral que la escuela nasa ha incorporado a su sistema de enseñanza-aprendizaje. Por ello, las mujeres han impuesto que se acabe con la práctica de excluir a las niñas del ir caminando por su territorio con los ancianos, reconociendo plantas, contando y multiplicando pasos y árboles, tocando los instrumentos que componen el espacio, lo curan, le dan paz.

Ahí donde esta posibilidad de participar de *su* cultura no existe, el sistema de exclusión patriarcal redunda en una mistificación de lo dual primigenio y la dominación, casi siempre acompañada de explotación, de las mujeres.

En la escuela "Compañero Manuel", erigida en 2004 por las mujeres y hombres tzeltales y las internacionalistas que se reconocen parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México, las promotoras de educación y salud han llevado a cabo un trabajo de "igualdad de oportunidades"

para mujeres y hombres que incluye el mismo derecho a la educación, así como la coparticipación en actividades económicas otrora designadas a un sexo y jerarquizadas. Jules Falquet ha estudiado el modo en que muchas mujeres mayas zapatistas, educadas para sentirse fieles celadoras de la tradición religiosa y cotidiana de sus pueblos, se han rebelado ante la jerárquica visión actual de la dualidad sexual en sus comunidades, esgrimiendo el derecho de participar en la definición de qué es *su* cultura, con el fin de alcanzar una mayor justicia entre mujeres y hombres dentro del "santuario cultural constituido por la comunidad, el hogar y la familia".[1]

Algunas maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca, en México, han difundido recientemente la idea de que cuanta más resistencia un pueblo opuso a la occidentalización, más equidad en la relación entre los sexos se vive en la comunidad. Afirman que cuanto más se ha dejado oprimir un pueblo, más ha desarrollado formas violentas de trato contra sus mujeres. Esta idea se sostiene en una interpretación histórica de la desigualdad como fruto del colonialismo. Es propia de una corriente feminista indígena bastante difusa, pero entra en abierta confrontación con otras interpretaciones, por ejemplo las de las feministas comunitarias xinkas de Guatemala y aymaras de Bolivia, que denuncian la urgencia de destejer la negada —pero actuante— existencia del "patriarcado ancestral". Las feministas comunitarias proponen, en efecto, la urgencia de una reflexión profunda para trascender *la posición histórica situada* que culpa total y exclusivamente al colonialismo de 518 años del origen de todos los males de los pueblos indígenas, cuando las mujeres ya sufrían condiciones previas de patriarcado ancestral originario.

Las maestras bilingües zapotecas, veladamente, hacen referencia a los efectos de la dominación colonial sobre los pueblos nahuas, que según ellas intentaron mantener una relación privilegiada con el poder colonial y, posteriormente, con los gobiernos republicanos independientes, mediante la aceptación de sus mandatos culturales.

Las zapotecas de la costa, excelentes comerciantes, poseedoras de ahorros que invierten en banca, católicas y organizadoras de "velas" o actividades festivo-religiosas, con acceso a escuelas y sin problemas de orden cultural para acceder a universidades,[2] coinciden en ello con luchadoras políticas nasa y wayuu en Colombia, bri bris en Costa Rica y asháníncas de la Amazonia

[1] Jules Falquet, "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", en *Debate Feminista. Racismo y Mestizaje*, núm. 24, año XII, México, octubre de 2001, p. 170.

[2] Es difícil discernir qué es económico de qué es cultural. Muchas zapotecas del Istmo de Tehuantepec me han expresado que los límites para acceder a la educación superior pertenecen al orden de lo económico, aunque en ocasiones trascienden el tener o no tener dinero

peruana, que se han organizado para recuperar y defender su territorio nacional y sus derechos culturales.

Mujeres de otros pueblos de América lo dudan, aunque algunas de ellas sean en lo personal hábiles comunicadoras verbales: mujeres que empezaron a participar en la política comunitaria a pesar de que sus padres les dijeran que no era necesario que estudiaran porque el destino de una mujer es casarse y atender a un hombre-proveedor y a su familia, como algunas quechuas de Huancavelica en Perú, amuzgas de Xochistlahuaca y zapotecas de la Sierra de Juárez en México y q'om de Argentina.

La idea que "las mujeres y los hombres conforman géneros con responsabilidades compartidas desde los tiempos sin tiempo, géneros que representan las fuerzas femeninas y masculinas presentes en la totalidad de la vida", como afirma la dirigente nasa Avelina Pancho, expresa un mito de equidad propio de una corriente feminista indígena. Se trata de un ideal reconstruido por las mujeres que se han hecho cargo de la reivindicación de los derechos colectivos de sus pueblos y que se sostiene en una apropiación y reinterpretación de las propias cosmogonías. Para esta corriente feminista, entre las reivindicaciones de una buena vida para las mujeres y la política comunitaria hay un nexo, un arranque común, un otorgarse el derecho a pensar desde la propia realidad y ya no sólo a defender lo salvado del naufragio de la invasión europea, que en ocasiones se pierde de vista.

Esta corriente feminista es la que rescatan las activistas de los derechos humanos indígenas, pues les permite demandar en el seno de su comunidad un lugar que no es propio de las mujeres en la tradición vigente, pero al que pueden aspirar desde una reelaboración presente de la historia antigua de su pueblo.

Entre los pueblos que se resisten a la asimilación, la complementariedad de las mujeres y los hombres en el campo de la lucha política, del trabajo y la economía, de la educación y de la cultura se circunscribe a la actuación de pocas dirigentes. Para la mayoría, sigue siendo un deseo de las mujeres más que una realidad. Corresponde a una reinvención de la identidad indígena elaborada a partir, precisamente, de las acciones de esas dirigentes. En realidad, la resistencia a la occidentalización no implica una equitativa repartición de los recursos materiales entre los sexos, ni pasa por la mejora inmediata de las condiciones de las mujeres. A la resistencia de los pueblos indígenas corresponde que la violencia estatal se incremente y los soldados y paramilitares usen la violación sexual como táctica de guerra, que durante los conflictos las familias se dispersen, rompiendo las redes de solidaridad entre mujeres, y que las

---

para mandar a las hijas a la ciudad capital y pagarles los estudios, abarcando las responsabilidades económicas que puede o debe asumir una mujer.

y los dirigentes políticos hagan un uso mayor del alcohol,[3] que es un grave disparador de la violencia familiar.

Según Filomena Shaslin, comunera bri bri de Bambú, en la municipalidad de Talamanca, en Costa Rica:

> Siempre nos acostumbraron a no decir lo que nos sucede, a defender la comunidad y a decir que los hombres nos respetan; pero que hay violencia, la hay, empezando por las familias. Las bri bris nos sentimos orgullosas de ser bri bris, tranquilas y felices de vivir como nos enseñaron nuestras madres, y nos asusta estarlo perdiendo. Somos trabajadoras en el monte, aprendimos a voltear, a hacer pan, a vender y ahora aprendimos a tener derechos. Cuando los hombres nos niegan el derecho de salir, de vernos en el clan de nuestras madres, de mantenernos, entonces hay violencia contra las mujeres. Cuando nos pegan y nos oprimen, impiden que seamos libres. Sólo que para defender el derecho del pueblo, a veces no denunciamos. Le digo a las mujeres bri bris que lo que es bueno para nosotras, aunque los ancianos digan lo contrario, es lo que nos sirve para salir adelante con nuestra cultura.[4]

Asimismo, entre los mixes de Oaxaca, el único pueblo de México que nunca se rindió a la colonización, el wayuu de Venezuela, el nasa, el misak y muchos más, "a los hombres no les gusta que haya instancias de protección de las mujeres porque alegan que son las causantes de los mayores problemas en la comunidad", como lo expresó Isadora Cruz, joven periodista nasa de la Asociación de Cabildos Indígenas del Cauca, en el taller de mujeres y comunicación durante la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de *Abya Yala*.[5]

[3] Todos los pueblos de América conocían diversos alcoholes productos de la fermentación de frutas y cereales; los zapotecas en México habían inventado un sistema de destilado a través del barro, diferente del destilado por alambique. No obstante, el uso de todos los alcoholes estaba reglamentado e implicaba "etiquetas" propias de cada pueblo; afuera de fiestas reglamentadas, la borrachera era tan mal vista que entre algunos pueblos era castigada con la muerte. Asimismo, un delito cometido en estado de ebriedad era castigado doblemente. La idea que "los indios son borrachos" es una construcción racista de origen colonial, cuando los conquistadores empezaron a fomentar el consumo del alcohol entre los hombres para romper su capacidad de resistencia. El abuso en la ingesta de alcohol vino aparejado de la tolerancia de las autoridades coloniales para con la violencia física que los hombres borrachos cometían contra las mujeres. Hoy en día, muchas mujeres indígenas reconocen por experiencia propia que el alcoholismo de los hombres propicia situaciones de violencia intrafamiliar. La prohibición del alcohol ha hecho también que muchas mujeres impulsaran la conversión de sus familias a formas neoevangélicas de cristianismo.

[4] Comunicación personal, durante un taller sobre los derechos de las mujeres indígenas implementado por el Centro de Capacitación Iriria, Arakorpa Ú y la Universidad Nacional de Costa Rica en Bambú, departamento de Talamanca, el 8 de octubre de 2010.

[5] Que se llevó a cabo del 8 al 12 de noviembre de 2010, en el Resguardo de La María Piendamó, Cauca, Colombia.

Para respaldar la idea de la corriente feminista que enarbola la necesidad de "regresar" a la complementariedad equivalente o igualdad ancestral entre mujeres y hombres, existen informes acerca de la violencia contra las mujeres, por ejemplo en los estados de Guerrero y de Veracruz, en México, que podrían avalar la hipótesis de una mayor violencia contra las mujeres de los pueblos más colonizados, es decir más discriminados, más cristianizados y, por ende, más convencidos de la superioridad de los hombres sobre las mujeres.

Los informes de los gobiernos locales no son muy confiables porque tienden a tipificar la violencia de género sobre parámetros occidentales. Con ellos se confirma el prejuicio cultural blanco que la violencia es mayor ahí donde no hay educación formal (¿acaso un remanente de la idea de que la violencia contra las mujeres es "natural"?).

La insistencia gubernamental en la violencia de género como "propia" de los pueblos indígenas, en la actualidad, cuando el vocabulario internacional impone la denuncia de la violencia de género como sinónimo de equidad y de modernidad, es parte de una estrategia del Estado-nación dominante de demérito de la ética social de los pueblos indígenas con que demostrar su incapacidad para gobernarse de manera autónoma. No obstante, esa violencia existe y se incrementa con la impunidad que el sistema judicial de ese mismo Estado-nación otorga a los hombres que la cometen.

La impunidad de la violencia de género va de la mano de la venta de alcohol, del racismo, del tráfico de mujeres para la prostitución forzada y de la insistente repetición de prejuicios misóginos por parte de las autoridades. Algunas organizaciones de mujeres nahuas, como Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola) de Chilapa, Guerrero, reportan, en efecto, una fuerte incidencia de golpes y maltrato severo, hasta la muerte, contra las mujeres en las parejas de los pueblos nahuas de México.

La muerte de mujeres y abortos por golpizas que les propinan sus esposos, la discriminación, la venta de jóvenes y el obligarlas a casarse con sus violadores, entre otras, son prácticas recurrentes que se registran en las comunidades nahuas de Ahuacuotzingo, Zitlala y Chilapa, reprochó Brígida Chautla Ramos, líder de la organización indígena Noche Sihuame Zan Ze Tajome.

Chautla Ramos, indígena nahua de Chilapa fundadora de la organización Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola), miembro de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y parte de la Comisión Ejecutiva de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), lamentó que a pesar de la lucha que desde hace varios años han dado las mujeres en la región hasta ahora no han sido reconocidas como se debe, "[...] en las comunidades que comprenden a los muni-

cipios donde tiene presencia la organización Noche Sihuame se han conocido muchos casos de mujeres que abortan por ser golpeadas por sus maridos y muchas de ellas han sido asesinadas".

Las comunidades donde se ha registrado el mayor número de casos son Tlalixtlahuaca, Cuauhtenango, Tami perteneciente al municipio de Chilapa, así como Agua Zarca, ubicada en Ahuacuotzingo.

"En Cuauhtenango se dio un caso muy lamentable de una mujer que fue agarrada a machetazos por su marido por no ayudarle a bajar la leña del burro, la golpeó tanto hasta que la mató", lamentó Chautla Ramos.

Agregó: "otro caso es de una muchacha que salió embarazada, su esposo la dejó y el niño nació en casa de ella, eso es mal visto, porque no puede haber madres solteras; a esa muchacha su primo le pegó muy feo hasta que se murió".

Comentó que en Agua Zarca las mujeres son obligadas a casarse con sus violadores: "Ahí importa mucho el qué dirán, para que no se vea mal les dicen que tiene que casarse con quien las violó, porque si no nadie más las va a querer, ésa es su cultura, lamentablemente así como hay costumbres bonitas, también hay feas".

Abundó que la mayoría de los casos no son denunciados por temor: "Uno les pregunta que si son golpeadas y ellas nos dicen que se cayeron; sus maridos las amenazan de que si dicen algo les va peor".[6]

La violencia física contra las mujeres, las niñas y los homosexuales se ha incrementado entre los pueblos que se han sometido mayormente a los mandatos coloniales de género, pero no es por ese único motivo. También existen apropiaciones de elementos misóginos contra el cuerpo de la mujer que responden a pautas culturales no dirigidas por las Iglesias y los Estados. Eso es, hay diferentes encuentros e injertos de patriarcados en las relaciones de género tradicionales. Por ejemplo, la adopción hace menos de un siglo de la escisión del clítoris al nacer de las niñas de una comunidad embera-chamí cercana a Risaralda, en Colombia, de un pueblo amazónico desplazado con el que había tenido un fugaz contacto.[7] Practicada hoy por las parteras tradicionales,

[6] Yamilet Villa Arreola, "Narran casos de muertes de indígenas por golpizas y abusos. Los usos y costumbres en aldeas nahuas, prácticas que generan violencia de género", en *La Jornada Guerrero*, 9 de marzo de 2009. Ese mismo día, en el mismo periódico, también las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca y las mujeres tlapanecas de la Montaña denunciaron altos índices de violencia de género en sus comunidades. No debe olvidarse que, en México, el 8 de marzo es el día del año en que todos los periódicos dan lugar a las noticias más terribles sobre la condición de víctimas de las mujeres.

[7] Algunos antropólogos colombianos afirman que la escisión del clítoris de las mujeres embera-chamí es una práctica reciente, que no se encuentran datos de esta práctica 70 años atrás; sin embargo, es conocido que diversos pueblos amazónicos brasileños y peruanos practica-

esta "costumbre" es defendida como si fuera ancestral y algunos ancianos de la comunidad esgrimen argumentos tales como que la escisión clitoridiana sirve para evitar que las mujeres emberas sean violadas por militares y paramilitares porque ¡ellos no gozarían![8]

No obstante, la idea de que la violencia patriarcal se relaciona con la violencia colonial, sale a relucir en las reflexiones de mujeres de pueblos muy distantes entre sí. Algunas expresan que antes de la colonia los hombres no se emborrachaban y entonces no eran violentos; otras piensan que la complementariedad de las abuelas y los abuelos en la creación implicaba que los hombres respetaban a las mujeres; otras, que las mujeres eran más poderosas antes de la llegada de los españoles; otras más, que los hombres eran "mejores" aunque las mujeres "siempre" han estado detrás de los hombres; unas pocas creen que si las mujeres comparten su ser con la madre tierra y sus culturas son respetuosas con sus frutos, entonces los hombres no pueden violentar a las representantes de la madre tierra; y algunas más consideran que las mujeres que se casan con mestizos o con hombres que trabajan o viven con mestizos, sufren más violencia porque éstos olvidaron su verdadero ser. Muchas más creen que si se retoman la educación y la ley propia y se practica la espiritualidad tradicional, las mujeres dejarán de sufrir los estragos del machismo.

Según Avelina Pancho:

---

ban la cliterectomía. Hace más de 20 años, quizá por influencia del Instituto Lingüístico de Verano y de Iglesias neoevangélicas que les aseguraron que el clítoris no es un pene y que una mujer con clítoris no va a convertirse en un hermafrodita, los grupos amazónicos peruanos que practicaban la escisión del clítoris en una ceremonia anterior a la pubertad (los pueblos yines y shipibo), dejaron de hacerlo. La educación republicana no tuvo nada que ver con el abandono de esta práctica; más bien el Estado peruano, durante la década de 1990, se caracterizó por violentar a las mujeres indígenas imponiéndoles una brutal política de esterilización. La cliterectomía es una práctica de construcción de género, pues garantiza que entre los genitales de las mujeres y de los hombres no haya semejanzas y, sobre ello, construye la disparidad social entre los sexos, acompañándola de un imaginario de destrucción del mundo aparejado a la libertad y el goce sexual de las mujeres.

[8] Solany Zapata, Consejera Regional Indígena de Risaralda, en una entrevista al diario *El Tiempo* (<http://www.eltiempo.com/media/produccion/EMBERApublish_to_web/>) manifestó que, como embera, ella se oponía a la práctica porque hay que respetar los derechos de las mujeres y, sobre todo, los derechos de las niñas, pero que en su pueblo ésta se realiza para que las mujeres "no sean brinconas, no dejen a sus maridos y no sean marimachos". En relación con estos argumentos, los emberas creen que si las mujeres se mueven en el acto sexual se desatarán catástrofes naturales y que la cliterectomía sirve para contrarrestar una posible malformación genética conocida como pseudohermafroditismo, por la que el clítoris desarrolla un gran tamaño, hasta parecerse a un pene. En una entrevista radial, un líder indígena de Antioquia manifestó que se realizaba para proteger a la comunidad porque en el marco del conflicto, cuando los grupos armados entran a atacar a las comunidades indígenas, abusan sexualmente de las mujeres y que la ablación, entonces, evita que los militares y paramilitares gocen sexualmente de sus mujeres.

> En la lucha por el territorio y por la Ley de Origen o Derecho Mayor nuestras comunidades y territorios se transforman, van cambiando. De la misma manera, nuestros pensamientos y nuestras acciones van cambiando. Hoy las mujeres somos más iguales a los hombres, tenemos más derechos, tenemos voz en la comunidad, nos expresamos en las decisiones comunitarias. No podemos luchar contra los hombres, ellos son el mismo pueblo que nosotras. Estamos juntos sobre la tierra, estamos juntos en la lucha. Los pueblos indígenas en Colombia somos una identidad minoritaria, si nos separamos las mujeres, desaparecemos como pueblos. Desde el principio, para hacer vida siempre se necesitan dos diversos, la mujer y el hombre. Así fue con los bisabuelos del pueblo nasa, con los dioses Neh: compartieron conocimientos y se los pasaron a sus hijas e hijos. Recuperando nuestra educación propia podemos transformar y fortalecer las relaciones entre mujeres y hombres para vivir juntos cada día con confianza, solidaridad y comprensión dentro de nuestro territorio. Y también afuera, cuando debemos salir [...].
>
> Las mujeres cuando tejen hacen crecer a la Madre Tierra, escriben nuestra historia, por eso no podemos dejar de trabajar con los hombres, aunque necesitamos exigirles que reconozcan más nuestra participación.[9]

La idea que la opresión de las mujeres está inscrita en la historia colonial o, más bien, que la complementariedad entre las mujeres y los hombres se ha vuelto desigual y el orden comunitario descansa sobre trabajos obligatorios, agotadores y moralmente determinantes del carácter sumiso de las mujeres, podría explicar por qué las mujeres cuando se liberan de la convivencia con los hombres de sus comunidades por motivos ajenos a su voluntad,[10] no tienen mayor empacho en organizarse de forma autónoma, pero vuelven a la condición comunitaria anterior apenas esas condiciones desaparecen.

Cuando están solas, implementan formas de relación y prácticas económicas que sirven: *a*) para sanarse de la violencia sufrida, y *b*) evitar la interven-

[9] Comunicación personal durante unas jornadas sobre educación y salud propia que se realizaron en la sede de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural —UAIIN— en Popayán, Colombia, el 5 y 6 de noviembre de 2010. En su artículo "La lucha de las mujeres indígenas en estos 200 años (en *Pensamiento Universitario y Sociedad*, periódico de la Universidad del Cauca, núm. 22, Popayán, octubre de 2010, pp. 6-8), Avelina Pancho insistió en que para las mujeres indígenas es tan contradictorio hablar de Independencia durante los festejos por el Bicentenario como de una política de las mujeres separada de los hombres, porque "las duras e injustas experiencias que hemos debido enfrentar en nuestra lucha como pueblos" han sido las mismas. Y agregaba: "Las mujeres indígenas en medio de tantas guerras hemos sobrevivido, todavía vivimos, hemos luchado y lo seguimos haciendo, porque eso es parte de nuestra huella en estos doscientos años, hemos estado sosteniendo la vida desde los lugares que la vida nos ha dado, sosteniendo la familia, la comunidad y la cultura".

[10] Por ejemplo, en las experiencias de refugio en el propio territorio nacional (como en Colombia, en la década de 1990-2000) y en los países vecinos (como las guatemaltecas en México, en la década de 1980).

ción del Estado o de las instituciones estatales en la organización de sus formas de vida colectivas y de sus núcleos familiares. Con los hombres, en la comunidad reconstruida al regresar al lugar de origen, tienden a silenciar las formas específicas de la violencia padecida en el cuerpo de mujer y a disminuir su capacidad organizativa autónoma.

El estudio sobre la afectividad como experiencia social significativa, de la socióloga kaqchikel Emma Delfina Chirix García, intenta explicar la construcción de la subjetividad entre aquellas mujeres que buscan liberarse de la tensión entre los roles de género adquiridos y la construcción social de sus afectos familiares y de amistad con otras mujeres.

Según Chirix García, las mujeres mayas

> [...] han internalizado, actuado y reproducido un conjunto de valores, conductas, actitudes, expresiones y pensamientos alrededor del afecto reconocible, gracias al cual se puede acceder a la comprensión de qué piensan, cómo organizan su propio pensamiento, qué idea de su ser mujeres expresan, cómo organizan la atención a sus hijas e hijos y a las niñas y niños de la comunidad, cuál es el lugar que se otorgan. En su mundo relacional, la persona mujer no desaparece ante la comunidad, ante el sujeto colectivo, aunque su subjetividad se forja en ámbitos donde no se permite crecer libremente, pues "en una relación de dominio entre padres e hijos", los consejos van dirigidos para controlar el comportamiento e incluso la vida íntima de las personas.[11]

En familias que "tienen un sentido corporativo porque valoran y mantienen la unidad y la totalidad completa" y cuyas "prácticas se han desarrollado en un contexto comunal, de gran dependencia entre sus miembros, de fuerte precariedad y ausencia de servicios y de exclusión y discriminación frente al resto social",[12] la afectividad es inseparable de la construcción de la propia subjetividad. A la vez, se relaciona con los roles sociales que los padres y las madres imponen a cambio del afecto y el cuidado que brindan. De tal forma, la construcción de la propia subjetividad se organiza desde un lugar donde es imposible separar los afectos de los aprendizajes de reglas, normas, valores y principios. Ahí se generaliza la idealización de la decepción a través del convencimiento que la obediencia es un requisito indispensable para que las mujeres obtengan afecto. Así, el amor es concebido como el lugar donde se premia la subordinación de la mujer. Aunque, contradictoriamente, son las decepciones que las mujeres viven en su afán por ser aceptadas, las que permiten la emergencia de deseos de liberación personal.

[11] Emma Delfina Chirix García, *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowab'al ri mayab'taq ixoqi*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala, 2003, p. 54.
[12] *Ibid.*, pp. 49-50.

> Se aprende a ser mujer maya desde una concepción idealizada, conservadora y sobre bases de desigualdad. En la concepción maya, el varón y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad, pero en la vida cotidiana se constata que la complementariedad no está construida sobre bases de igualdad, por las siguientes razones: las mujeres mayas no ejercen poder en los distintos espacios sociales (hogar y espacio laboral), no suelen tomar las decisiones más importantes, son valoradas por las tareas domésticas que realizan, por lo tanto son buenas para el matrimonio y no para el estudio. Son las responsables de transmitir la cultura, encargadas de velar por los demás y dar cumplimiento a valores y normas morales.[13]

*

El diálogo que somos, la belleza que se dice
entre el espíritu y el corazón viene de la palabra de jade
con la que podemos construir nuestro refugio.

Maya Cú, poeta queqchí de la ciudad de Guatemala

Las mujeres mayas de Guatemala, desde sus complejas y sometidas redes de afectos, han tenido que aprender a sobrevivir a una de las experiencias más brutales de genocidio, etnicidio y genericidio de la historia americana reciente.[14] Sólo por la solidaridad de sus madres, por las relaciones con algunas hermanas, por haberse encontrado con otras mujeres que pasaban por situaciones iguales a las suyas, han podido establecer formas de organización y diálogo entre mujeres, apoyándose en redes extracomunitarias con feministas, médicas, abogadas y sociólogas urbanas. Así, han generado reflexiones centradas en la propia experiencia, que se desarrollan tanto en las propias comunidades

[13] *Ibid.*

[14] "Etnicidio" es un término que se relaciona con el de "genocidio", y significa el asesinato masivo de personas por el hecho de pertenecer a una etnia o grupo cultural, a la vez que se relaciona con el "culturicidio" o intento de desaparición de una cultura que da identidad a un pueblo o una nación. El término "genericidio", o asesinato de una mujer por pertenecer al género oprimido en el sistema de relación entre mujeres y hombres, fue definido en 1985 por Mary Anne Warren en *Gendercide: The Implications of Sex Selection (Genericidio: las implicaciones de la selección por sexos),* Rowman y Littlefield Publishers, Lanham, MD, 1985. En la actualidad se tiende a hablar de "feminicidio", entendiendo con ello el asesinato masivo de mujeres o su representación en la escala de la violencia o maltrato contra las mujeres. Para tener una idea de los etnicidios y los genericidios sobrevividos por los pueblos mayas de Guatemala, deben leerse los textos producidos por el Equipo de Antropología Forense de Guatemala y los informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico y del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica que dan cuenta de 699 masacres, con 400 aldeas arrasadas y más de 200 mil personas asesinadas y desaparecidas.

como a la hora de reuniones amplias de mujeres indígenas o en centros de sanación construidos a propósito. Se atreven a un reconocimiento colectivo de los métodos encontrados por cada una, que genera ideas, métodos y concepciones del propio ser mujer que son explícitamente feministas.[15]

Se trata de experiencias entre mujeres que nombran la propia realidad, mediante narraciones en primera persona que "subjetivizan" a las personas de sexo femenino al reconocerlas protagonistas de sus biografías. Estas narraciones construyen instrumentos de interpretación de la realidad femenina como realidad social que involucra a todo el grupo en paridad de valor con la realidad masculina y permiten identificar estrategias sexuadas de buena vida, lo cual incluye el acceso a una vida libre de violencia.

Por supuesto no todas las mujeres indígenas han pasado por una experiencia histórica contemporánea tan brutal como la guatemalteca,[16] aunque ninguna descarta la amenaza latente del etnocidio si, como pueblo, mujeres y hombres no se defienden del racismo de Estado y sus múltiples estrategias de desaparición-asimilación-aniquilamiento cultural. Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas. En otras palabras, implica desconocer la identidad feminista indígena.

El feminismo de las lencas y las garífunas de Honduras, por ejemplo, toca otros tópicos que los de la identidad y subjetividad maya y se relaciona con otro momento de su historia, el de la construcción de espacios de incidencia social, de reconocimiento político de los propios derechos y, desde el 28 de junio de

[15] Cfr. *Tejidos que lleva el alma. Memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*, *op. cit.*

[16] O como la peruana. En Perú las mujeres indígenas fueron víctimas junto a sus pueblos, en las décadas de 1980 y 1990, del terror de Estado y del terror de una organización político-militar dogmática, autoritaria, violenta y racista como lo fue la maoísta Sendero Luminoso. Las fuerzas armadas y la policía peruanas habían heredado un desprecio colonial contra las comunidades indígenas andinas, trataban con desdén a las autoridades locales, desplegaban un abierto racismo contra la comuneros e hicieron de muchas mujeres jóvenes víctimas de violencia sexual. Los miembros de Sendero Luminoso odiaban a los asháninCas y demás pueblos amazónicos, a los que sometieron a vejaciones, privaciones de la libertad, hambre y adoctrinamiento obligatorio. Asesinatos masivos se sucedieron contra los pueblos quechua hablantes porque los militares y la policía los consideraban "enemigos internos" susceptibles de aliarse con los senderistas; a la vez, Sendero Luminoso cometió asesinatos masivos de comuneros que no consideraban "leales" como parte de su "guerra popular" contra el Estado. La Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) considera que fueron asesinadas y desaparecidas más de 70 mil personas en esas décadas de Guerra Sucia. Cfr. Jo-Marie Burt, *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Servicios Educativos Rurales, 2009. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (*Yuyanapaq: para recordar*, Lima, 2003), 75% de las víctimas eran hablantes de una lengua originaria.

2009, de resistencia al golpe de Estado y a los gobiernos que se relacionan con él. Con las feministas mestizas comparte la idea que las mujeres son como el país y que el país es tratado por las derechas como el cuerpo de las mujeres. "Ni golpe de Estado ni golpes a las mujeres" fue el lema que corearon en todas las marchas.

En Ecuador, la fortísima y creativa reconstrucción de la identidad kichwa a partir de las experiencias de autoorganización, resistencia a las imposiciones gubernamentales urbanas, educación colectiva de los propios saberes, ha sido atravesada por la participación de mujeres que organizaron los primeros movimientos de los pueblos y nunca dejaron de verse en el espejo de las demás mujeres.[17] Según Mónica Chuji Gualinga, las mujeres kichwas:

> Siguen asumiendo el mismo rol en la familia, en el hogar, en la vida cultural de la comunidad, pero ahora tienen aspiraciones de jugar un rol importante en el cambio de vida, de contribuir en el fortalecimiento de las organizaciones. Hay un cierto incremento de mujeres jóvenes, de nuevas compañeras que empiezan a asumir el rol organizativo pero, insisto, esto no significa que han abandonado su rol en la familia. Más posibilidades tienen las mujeres que no tienen hijos, que se han separado o que están solteras; a las mujeres que están con su familia, que están casadas, siempre se les dificulta y no tienen un proceso continuo de participación; pasan un tiempo en la dirigencia, como vicepresidentas en unos casos, o como dirigentas de derechos humanos o de la mujer, pero luego de ese periodo desaparecen porque nuevamente vuelven a la comunidad, a su hogar.
>
> [... No obstante,] la participación activa, las propuestas de las mujeres sí que inciden en las decisiones comunitarias y en decisiones organizacionales. Sin embargo, aún falta ampliar ese margen de incidencia. Si se hace una evaluación general, se ve que hay un cambio en los compañeros; muchas veces consideran y tienen más confianza en poner en la dirigencia a una mujer más que

[17] Para un acercamiento a la historia del feminismo ecuatoriano, véase Raquel Rodas Morales, *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*, Quito, Fondo para la Igualdad de Género de ACDI, 2002, Documento de Trabajo núm. 4. Vicenta Chuma, Paulina Palacios, Josefina Lema son algunas pensadoras kichwas que tienen posiciones sobre su condición de mujeres y su lugar de sujeto político en el interior de sus comunidades. Un trabajo aproximativo sobre sus quehaceres es: Amparito Suárez Y., "La escuela de formación de mujeres indígenas tras un nuevo sueño", en *Rikcharishun, Periódico Bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*, año 29, núm. 5, Ecuador, Runakunapak Rikcharimui-ECUARUNARI, diciembre de 2001. La Asociación de Mujeres Indígenas del Chimborazo "La Minga" se ha organizado en el municipio de Alausí alrededor de proyectos de conservación radical de su medio ambiente, para el mantenimiento de su cultura y la independencia económica de las mujeres marginadas por sus comunidades. Mónica Chuji Gualinga, socióloga kichwa amazónica, construye, desde la comunicación social, una importante relación entre derechos humanos de los pueblos originarios y derechos de las mujeres.

a un compañero. Dicen que una mujer presidenta en la comunidad es mucho más efectiva en cuestionar, en relacionarse con las autoridades, con la organización misma y con ciertos compañeros que a veces se tornan irresponsables. Hay mujeres a nivel regional y nacional que han estado muy activas y ellas sirven de ejemplo para las compañeras de base. Ellas intentan por todos los medios y espacios llegar a ser más visibles y estar mucho más activas en las organizaciones. Pero hay que preguntarse: ¿Cuántas de ellas tienen un nivel de incidencia? ¿Cuántas de ellas son mucho más activas? ¿Cuántas de ellas tienen un nivel para debatir y discutir con dirigentes hombres? Yo creo que efectivamente, en las pocas mujeres cuantitativamente hablando, hay una experiencia positiva; las mujeres van abriéndose espacios paulatinamente.[18]

En Colombia, Aida Quilcue, consejera del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, afirma que la acción de las mujeres no debe desligarse jamás de la espiritualidad que dirige el accionar político de su pueblo, so pena de perder su contundencia:

La Madre Tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa.

Los *sat* entre los nasa son sistemas de mujeres y hombres. En la pervivencia de los 102 pueblos de Colombia, 35 en vía de extinción porque quedan una o dos personas, el papel de las mujeres ha sido fundamental en la orientación de los procesos organizativos y en la resistencia civil por medio de la espiritualidad propia.

Una estrategia de reducir a los pueblos fue la invasión ideológica cuya herramienta fue la religión católica, donde los sacerdotes decían que la mujer debe someterse al hombre, creando el machismo como ideología impuesta. Este machismo rompe con la Ley de Origen y con todas las prácticas culturales que se desprenden de ella y con nuestra espiritualidad que los curas denunciaron como brujería cuando descalificaron a las mujeres.

Hoy debemos las mujeres retomar nuestro papel en la espiritualidad y por lo tanto en la medicina y la salud propia. No podemos olvidar que hay una globalización de la enfermedad en acto. Que las enfermedades de transmisión sexual pueden ser parte de un proceso de extinción de los pueblos. Necesitamos generar mecanismos de difusión de la salud que respondan a las relaciones

[18] Mónica Chuji Gualinga fue asambleísta constituyente en el proceso de elaboración de la Constitución del Ecuador de 2008, y secretaria general de Comunicación del Gobierno de Rafael Correa al inicio de su mandato; hoy dirige la Fundación Tukuishimi. Entrevista realizada el 14 de junio de 2010 por *Mujeres Indígenas Hoy. En la senda de grandes luchadoras y heroínas como Bartolina Sisa, Dolores Caguango, Gregoria Apaza, Anacaona, Guacolda, Micaela Bastidas, Tránsito Amaguaña*, disponible en <http://bartolinas.blogspot.com>.

sexuales en las comunidades, no distribuir condones sin recordar a los jóvenes que la contaminación de la tierra enferma a las mujeres y los hombres.

Nos urge generar vida buena desde la vida de las mujeres. Pero ¿cómo hacerlo cuando hay tantas formas de intentar impedir nuestra ley? Por ejemplo, cuando las familias evangélicas se oponen al derecho propio y esgrimen su interpretación de la Ley de Origen, el derecho nacional y las leyes internacionales contra las decisiones comunitarias, creando desequilibrios muy fuertes, como las denuncias entre miembros de una misma comunidad. Actúan paralelamente al Estado cuando nos acusa, cuando dice cada vez que un pueblo indígena reivindica sus derechos que es terrorista.

La liberación de la Madre Tierra es la base de la Ley de Origen, ésta significa también la liberación de las mujeres, que están en riesgo por los actos violatorios de las transnacionales.

Hoy hay que reafirmar la identidad, de dónde venimos y adónde vamos. Debemos combatir la violación de la Madre Tierra por las empresas mineras. Si se contamina la Tierra no sólo se enferma ella, sino las mujeres y los hombres, los niños, los ancianos y todos los seres vivos. La violencia intrafamiliar debe ser entendida por todo el pueblo como un desequilibrio grave en la relación con la Madre Tierra, el cabildo debe intervenir para obligar al marido que le pega a su mujer a reequilibrarse.

Protegernos como mujeres es proteger a la Madre Tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde hoy a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas.[19]

En Bolivia, la participación de las mujeres aymaras como esposas de mineros, cocaleros y campesinos, va de la mano de la participación de las mujeres que se definen desde una actividad no correlativa a la de un hombre, como las vendedoras, y de las reflexiones de las mujeres que se han cuestionado su lugar en la familia a causa de su preferencia sexual lésbica, de su trabajo sexual, de la violencia sufrida por hombres miembros de su comunidad o de instituciones que las violentan junto con su comunidad, en ocasiones separándolas de ella, en otras recluyéndolas en ella.[20]

[19] Palabras que apunté de su charla en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural durante el diplomado "Familia Indígena, participación y equidad de género", el 15 de noviembre de 2010.

[20] En este sentido se hallan los trabajos de Mujeres Creando, colectivo boliviano de feministas autónomas que, después de 18 años, en 2008 se escindió en dos (Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos y Comunidad Mujeres Creando Comunidad) porque no pudo consensuar si participar o no en el gobierno de Evo Morales, de representación indígena, pero igualmente patriarcal. Esos trabajos reportan y analizan desde 1990 la existencia de relaciones entre feministas indígenas, lesbianas, pobres, putas, perseguidas por la violencia doméstica, artistas, en

Según la aymara Julieta Paredes, feminista autónoma que sostiene desde el trabajo en las asambleas indígenas que la mitad de todos los pueblos son mujeres y que los cuerpos son amables elementos de la propia identidad y de afirmación política:

> Para mí, Julieta, vivir sin esta vida es imposible ya. Si no fuera lo que soy —aymara feminista lesbiana— no sabría cómo hacer, ni por dónde empezar mis días. El solo hecho de pensarme como una mujer aymara de barrio, calladita y sumisa a lo que diga mi entorno, lesbiana que a diario tendría que ocultar mi deseo y amor por las mujeres, sería un suplicio. El feminismo le dio a mi vida y mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montañas, elementos desde donde miro mi tiempo, mi pueblo, mi historia.
>
> Si el feminismo fuera una palabra que sólo tuviera significado para las mujeres en el norte, y si feminismo fuera una acción inventada por ellas, entonces Mujeres Creando, creo yo, no sería feminista. Seguiríamos la raíz de lucha de las mujeres de nuestras tierras, que sin duda daría también hermosos frutos de conceptualizaciones y prácticas por la vida.
>
> El lugar desde donde cualquier sujeto o sujeta habla, no sólo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una *praxis*, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en este caso es la lucha desde los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e infelicidades...
>
> [...] El feminismo no es una teoría más, es una teoría, una concepción, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado.
>
> Esto lo trataremos más adelante, sólo quiero enunciar esta procedencia para que no se nos olvide que la base material de existencia de la que viene el feminismo somos las mujeres pensándonos y sintiéndonos a nosotras mismas y pensando y sintiendo a los otros, a las otras, y a la naturaleza también.[21]

---

contraposición con el orden patriarcal instituido. En 2009, Mujeres Creando/La Virgen de los Deseos publicó en *Mujer Pública. Revista de Discusión Feminista*, núm. 1, La Paz, 2009, una "Constitución Política Feminista del Estado", afirmando que "fue redactada en una gran cocina mientras pelábamos las papas y las niñas y niños ayudaban con las arvejas. La forma de aprobación fue por consenso y el uso de la palabra rotatorio. No se permitió que nadie hablara a nombre de ninguna otra por lo que a su tiempo hasta las mudas tomaron la palabra", p. 45. La intervención de un ideario de origen comunitario (el consenso como condición ineludible para la creación de una realidad) y otro de origen occidental ("La originalidad del individuo es un bien que la sociedad respeta, protege y estimula", p. 49) sostienen que el feminismo está por encima de la división entre culturas y que necesita liberarse de los Estados y de las comunidades por igual.

[21] Julieta Paredes, "Para que el sol vuelva a calentar", en Elizabeth Monasterios Pérez, *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, La Paz, Pittsburgh University/Plural Editores, 2006, pp. 61-62 y 65. Julieta es hoy parte de Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

En general, las reflexiones y las prácticas colectivas y personales de las pensadoras de los pueblos originarios están atravesadas por la experiencia de la violencia. Ésta es cotidiana y las pautas patriarcales de la comunidad se articulan de tal modo con el racismo y la discriminación externa que sus implicaciones abarcan todo el espectro del miedo en la vida de las mujeres.

La violencia institucional es tan recurrente que impide que las mujeres quieran en primera instancia desestructurar la sumisión genérica a la que en ocasiones las orilla su cultura; prefieran enfrentar de entrada las agresiones que reconocen contra su comunidad: el menosprecio, el encarcelamiento sin motivos claros, los ataques contra sus prácticas religiosas y espirituales, la definición de la autonomía indígena como terrorismo. Sólo en un segundo momento, y porque se vincula con la situación de su grupo nacional, denuncian la sorna con que son tratadas por los agentes carcelarios cuando van a visitar a sus padres o maridos presos, o el menosprecio que dispensa el personal médico a las enfermas cuando ingresan en un hospital, o la discriminación que encaran en escuelas y universidades.[22]

Como personas, miembros de comunidades que viven en una perpetua búsqueda de su derecho a ser, muchas pensadoras indígenas identifican como la primera violencia contra las mujeres el miedo a desaparecer como entidad colectiva y responden a ella a través de una afirmación identitaria compleja, nunca sólo femenina, nunca sólo nacional.

> Nos construimos desde nuestra etnia, nuestra clase; para reconstruirnos podemos hacerlo en relación con los hombres y no desde la exclusión [...] Desestructurar la sumisión es muy difícil, para ello es necesario no ceder espacios; por

[22] A pesar de que estas situaciones se recrudecen en los países dictatoriales como Honduras, con gobiernos autoritarios como Chile, con fuerte presencia paramilitar como Colombia y México, hasta en países progresistas con programas gubernativos de respeto a los pueblos originarios, como Venezuela, el despojo territorial por parte de hacendados y ganaderos es tolerado por las fuerzas del orden, que consideran "natural" la inferioridad (en cuanto no modernidad) y la "insensibilidad" de los pueblos indígenas y, en particular, la indefensión de sus mujeres. La denuncia de las mujeres yukpa acerca de las violaciones que sufren por militares cuando van a visitar a los hombres de su comunidad que se hallan presos es sintomática. En la provincia de Zulia, el sábado 17 de julio de 2010, Zenaida Romero, hija del líder indígena Sabino Romero Izarra, recluido en un fuerte militar desde el mes de octubre de 2009, se dirigió ante la defensoría del pueblo de la capital del estado para denunciar, una vez más, los maltratos a los que fue sometida por parte de guardias militares durante la visita a su padre. Según Zenaida Romero, todas las mujeres caribes o yukpa son violentadas en sus derechos por las autoridades del occidente de Venezuela, por ejemplo cuando las obligan a desvestirse para tener acceso a visitar a sus familiares en las cárceles. Los hechos de revisión irregular a los que son sometidas las mujeres yukpas han sido denunciados por un grupo de ellas: "Nosotras sabemos que a casi ninguna mujer, cuando va a visitar, la obligan a quitarse la ropa toda", expuso Lucía Romero, 41 años, esposa de Sabino, ante la Defensoría del Pueblo de Maracaibo, capital del estado Zulia, y ante la Fiscalía Segunda del Ministerio Público.

> ejemplo, la agenda del movimiento feminista no es nuestra agenda, los temas que nos interesan son los que podemos hablar, los que ponemos sobre la mesa,

afirma al respecto Francisca López, del grupo de mujeres mayas kaqla, de Guatemala.[23]

A la vez, como personas violentadas no sólo por las instituciones que amenazan su comunidad, sino por los hombres de su propia comunidad, en cuanto colectivo masculino que se abroga unos derechos sobre sus cuerpos, su sexualidad, su capacidad laboral y sus servicios, viven como idéntica violencia el miedo a no ser respetadas en su integridad física y emotiva.

La filósofa kich'é Gladys Tzul Tzul insiste en la función pedagógica del miedo:

> [...] sirve para recordar quién tiene el poder. Para aceptar la subordinación, las mujeres mayas sufren violencias que parecen irracionales y gratuitas, y que en realidad sirven para resaltar las relaciones de poder que ejerce el Estado sobre las comunidades indígenas y los hombres sobre las mujeres para recordarles de manera constante su condición de inferioridad y de vulnerabilidad sexual, económica, física y emotiva. El Estado manda a sus agentes a violarlas para castigar a la comunidad y sus padres y maridos las culpan de haber mantenido relaciones sexuales con desconocidos, violando el pacto de fidelidad que "la costumbre" exige a todas las mujeres. El miedo a ser violadas en Guatemala es una presencia obsesiva en la vida de todas las mujeres, de todas las edades. Es un recordatorio de que no vivimos en paz.

*

Las mujeres debemos aprender a ver la riqueza que somos,
la riqueza que producimos, el valor de nuestro arte
y nuestra amistad. No le creamos al mundo externo
que nos desvaloriza y nos endilga la pobreza.

Sonia Enríquez, kuna de Panamá

Las ideas de las pensadoras indígenas contemporáneas acerca de la identidad de las mujeres, sus conocimientos y sus actividades en el seno de la comunidad para transformar su condición, no se reducen al análisis de la violencia que sufren. Describen también hermandades de resistencia, acciones educativas y comunicativas y la necesidad de entender por qué la solidaridad entre mujeres se interrumpe cuando una defiende el poder de definir como buena o mala la sexualidad de otra mujer por parte de un hombre de su familia.

[23] En la jornada organizada por la UAM, citada con anterioridad.

Integrantes de cooperativas, maestras organizadas para el reconocimiento del derecho a una educación y una didáctica propias de su pueblo, defensoras de bosques y ríos, parteras, mujeres organizadas para la defensa de los bienes comunales y artesanas reconocen la necesidad del accionar colectivo, explican las relaciones con los hombres y con el cosmos, analizan las permanencias en la historia. Sobre todo, denuncian el racismo institucional en el campo de la salud y de la educación escolarizada ("Tanta escuela me apendeja", rezaba la camiseta de una niña zapatista en una foto que circuló abundantemente entre los simpatizantes del movimiento chiapaneco), así como las formas en que son tratadas por investigadoras, personal de salud y funcionarias de Estado.

Más allá de la propensión de presentar retratos descarnados de la realidad femenina cotidiana, según un esquema de denuncias aceptado y controlado por los organismos internacionales, las mujeres de los pueblos originarios apuntan al reconocimiento de aquellas mujeres que son guías o pensadoras capaces de resumir y recoger saberes generados y transmitidos entre varias. Son mujeres de la comunidad, en y por ella, no son feministas sin raigambre cultural. Asumen la corporalidad de la enunciación de la palabra y la espiritualidad de su cosmovisión. Como parte de un sujeto que se construye en la interrelación de diversas personas (o sujeto colectivo), son sujetos de una manera equivalente al sujeto constituido por la colectividad misma y al sujeto que es el colectivo de las mujeres.

En ocasiones, algunas indígenas llaman a estas mujeres guías, "líderes", según una terminología difundida por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU y adoptada por las indígenas que pelean su participación en el ámbito político nacional e internacional, por las asociaciones civiles y las instituciones estatales que reciben fondos internacionales para impartir "cursos de liderazgo" o para identificar "líderes indígenas". Es un término pocas veces cuestionado porque no pertenece a su universo lingüístico. Sólo cuando se detienen a reflexionar sobre un término que les viene de la lengua dominante, traduciendo e interpretando su significado, expresan sus opiniones acerca de los liderazgos. Éstos son, me explica una mujer kuna, formas de jerarquías, de que "alguien quiera decidir por todos. Los liderazgos no existen entre los kunas, pues no reconocemos más autoridades que las que se construyen colectivamente. Y que duran mucho tiempo, pues implicaron mucho saber y mucho trabajo". Las mapuches de los alrededores del lago Colico, en el sur de Chile, son aún más explícitas: "Hablar de liderazgos es una ofensa para quienes no reconocen jerarquías, como no las reconoce el pueblo mapuche".

Sin embargo, en México y en Perú, casi todas las instituciones estatales y Organizaciones No Gubernamentales que reciben fondos de la coopera-

ción internacional, así como en Guatemala, Honduras, Costa Rica y Argentina dependencias estatales y algunas instituciones de asistencia privada, Iglesias, centros de estudios, universidades y asociaciones civiles, han organizado un sinnúmero de talleres, cursos y capacitaciones a "líderes comunitarias" o "líderes populares".

Apenas identifican a una mujer con algún talento social o político la definen líder. Hablan del liderazgo de quien sabe convencer, de quien sabe organizar, de la que emprende alguna actividad para alcanzar un beneficio colectivo o para hacer respetar un derecho. Lo hacen de tal manera que algunas mujeres indígenas hoy reivindican ser las portavoces de su colectivo, generando graves conflictos cuando las demás no las reconocen como tales.

En Guatemala, la figura de la Premio Nobel de la Paz de 1992, Rigoberta Menchú Tum, maya kich'é que obtuvo mucha visibilidad después del asesinato de su familia y la lucha que desde el exilio en México emprendió a principios de la década de 1980 para la defensa de la vida y los derechos de los pueblos maya de Guatemala, así como las figuras de las diputadas y senadoras mayas que se formaron en su organización política, han creado grandes debates sobre la figura de la "líder" indígena. Creo percibir en el fondo de muchas pláticas, seguramente atravesadas por elementos de envidia, pero sustancialmente alimentadas por sentires que provienen de formas comunitarias de convivencia, que existe una especie de perversa sinonimia entre "líder" y "corrupta" que, en el caso de Menchú Tum, lleva a descalificaciones, críticas y resentimientos muy profundos, acompañados de datos sobre su "enriquecimiento personal", chismes sobre su carácter y denuncias acerca de sus alianzas políticas y prácticas económicas.

Las mujeres de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), de Chiapas, insisten en la necesidad de "formar líderes", en el COPINH líder se usa como sinónimo de dirigente, para muchas mujeres indígenas ligadas a organizaciones que reciben financiamientos internacionales convertirse en "líderes" se equivale a obtener un título de estudios, pues implica la finalización de un curso y el inicio de un trabajo como organizadoras de actividades comunitarias.

Personalmente, considero que la "fabricación de líderes" es una forma de intervención de la cultura política hegemónica sobre formas diversas de organización, muchas veces implementada de buena fe por feministas que no cuestionan la colonialidad del modelo de mujer propuesto/impuesto por su concepción de liberación individual en la modernidad emancipada.

Mientras tanto, sujetos de la comunidad que han aprendido a hablar por su propia voz, las mujeres guías y las pensadoras e intelectuales indígenas expresan opiniones —diversas y particulares— sobre la realidad, que apuntan a la búsqueda de una verdad que las trasciende aun nutriéndose de ellas, una ver-

dad sobre el ser de la vida, de sí mismas y de la realidad histórica, ecológica, económica y cósmica.[24] En ocasiones, apuntan hacia una resemantización del término líder para una definición de las mujeres que asumen responsabilidades, dirigencias, autoridades y roles educativos de tipo comunitario hacia otras mujeres, sin por ello exigir un reconocimiento público.

Judith Bautista Pérez, socióloga zapoteca de San Juan Atepec, en la Sierra Norte de Oaxaca, analiza el mundo de su acción cotidiana y explica que si bien en su pueblo puede participar en las asambleas comunitarias sólo porque los hombres creen que, en cuanto licenciada, tiene conocimientos que pueden servir a la comunidad, lo cual evidencia un sistema de poder inequitativo entre los sexos, en la ciudad, en la escuela, se sentía obligada a preguntarse sobre el racismo y su vinculación con el sexismo:

> En la UAM [Universidad Autónoma Metropolitana], en 1996, me jalaban las trenzas y las chicas me odiaban sólo porque dos muchachos de clase media se me acercaron y nos hicimos amigos. En un principio sentía enojo, pero eso me despertó un posicionamiento de víctima. ¿Por qué no me quieren? Me sentía culpable. Luego me di cuenta de todas las segregaciones, las miradas que te preguntan qué eres, qué puedes hacer y que te obligan a hacer cosas, segregándote de otros trabajos. Entonces me dije que no es cierto que si los indígenas nos profesionalizamos nos mestizamos culturalmente, sólo buscamos formas de sobrevivir el racismo. Entonces sentí muy fuerte el enojo porque entendí que la asimilación fue construida desde la sociología académica. Yo quiero reconocer hoy las verdades desde enunciaciones que me son propias, no mediadas por voces construidas.[25]

Casi con las mismas palabras, describe el racismo que tuvo que superar en la escuela la dirigente quecha de Huancavelica, Luz Gladys Vila Pihue, para poderse luego afirmar como dirigente política:

> Yo terminé la primaria pero quería seguir estudiando y mi papá tenía esas ansias de que yo siguiera estudiando también; mi mamá lo mismo. Pero en mi comunidad no había un colegio ¿no? Entonces tuve que salir. Mi papá hizo todos los esfuerzos posibles para sacarme y que yo estudiara el colegio ¿no? Y estudié el colegio en Huancayo, en una ciudad relativamente cercana a mi comunidad. Y bueno, uno pasa tristezas, pasas muchas manifestaciones de racismo,

[24] Estuve en duda si decir "religiosa" y preferí decir "realidad cósmica" porque, aunque apunta a una relación metafísica con lo absoluto y lo divino, no se refiere a la dimensión eclesial y normativa de las religiones.

[25] En una entrevista personal que sostuvimos el 12 de agosto de 2010 en la ciudad de México.

de discriminación en el colegio. Yo me acuerdo mucho que yo llegué, pues, con mis dos trencitas, mi falda [...] Y más aún, de que yo no hablaba muy bien el español ¿no?, a pesar que mi padre y mi madre me prohibían hablar el quechua en mi casa. Decía mi papá: "No, ya suficiente con lo que nosotros hemos sufrido, nosotros ya no queremos que ustedes sufran". Mi papá ha sido militar, o sea, ha hecho servicio militar, que en ese entonces era una obligación en el Perú. Y en el cuartel él había sufrido muchísimo racismo, discriminación y humillación por hablar el quechua ¿no? Y mi mamá que había salido a Huancayo y aquí a Lima como empleada doméstica, igual. Entonces, como que había algo en ellos que decía "no, el quechua es malo y mi hija va a sufrir por hablarlo y no quiero que [...]". Y como mi papá, mi mamá, aunque a la fuerza y aunque mal hablado habían aprendido el español, en mi casa siempre nos hablaban sólo español. Pero mi mamá tuvo hijos continuos, entonces no podía conmigo, como era la mayor, no tuvo otra opción que darme a mi abuela. Entonces yo me crié con mi abuela y mi abuela totalmente monolingüe.

Claro, solamente hablaba el quechua, y en la escuela que yo iba se reían. Entonces, yo desde que tengo uso de razón sólo era quechua ¿no? o sea, quechua, quechua. Y cuando yo iba de visita a mi casa, a la casa de mi papá, de mi mamá, me mandaban insultar. Decían "dile quechuista, quechuista, dile a tu hermana". Y mis hermanos menores salían: "quechuista, quechuista". Pero mis hermanos, a pesar de que se prohibía hablar el quechua en la casa, aprendieron, porque fuera de la casa todos hablaban quechua ¿no? O sea, los amiguitos, las amigas, las vecinas, los primos, todos hablábamos quechua. Entonces, por eso cuando salgo ya a estudiar a Huancayo, ¡uy!, en la escuela me decían, "la india, la chola, ¡ay!, hueles a llama". Hasta en una oportunidad, me acuerdo, una amiga me echó mucha colonia, diciéndome de que olía a llama y que a ver si así se pasaba el olor de la llama ¿no? O sea, muchas agresiones sufrí de los niños, muchas veces. Entonces, como que yo aprendí a defenderme con la fuerza ¿no? Sabía que no podía responderles así, pero a veces mi defensa era provocarles con una agresión física ¿no? Y por supuesto que yo ganaba ¿no? En algún momento me he agarrado con muchas que me hacían rabiar y con un varón, también, a trompeadas (*sic*). Y ganaba. Ganaba porque ellos no tenían fuerza. Y era como que una revancha, yo lo veía. Entonces ya veía dónde las puedo [...] Y lo otro, decía "tengo que tener buenas notas, no me interesa que éstos me traten pero quiero tener buenas notas", ¿no?

Entonces decía que éstos no me pueden ganar ¿no? Y en mis notas tenía las mejores notas. Era algo coincidente, por el primer puesto en la escuela nos peleábamos con un chico que también era provinciano como yo. Pero él tenía otra forma de sobrevivir en el entorno, una manera de sobrellevar y no decir nada. En cambio yo decía "no me puedo quedar callada", ¿no? Pero después de ahí, poco a poco, hice también amistades buenísimas, claro, no con todos. A veces yo sentía que los chicos que venían de una familia económicamente mucho más posesionada, eran ellos los que nos trataban mal, sobre todo con el

tema de los insultos ¿no? Eran insultos que te herían al alma, hasta te insultaban por tu forma de vestir. Y a veces, te equivocabas en la o, la u, la e, la i y te decían "motosa". Motosa es una palabra despectiva para quien confunde el tema del castellano con otro idioma. Entonces, te dicen "oye, tú hablas con tu cancha con queso, no puedes hablar por separado" y cosas así. Y siempre por como yo me vestía me decían "huachafa". Bueno, significa que no sabes combinar colores, que no sabes de qué está a la moda o no está a la moda, y que te pones cualquier cosa, como que rompes los esquemas de la combinación de colores o el tema de la moda, qué sé yo. Eso entiendo. Hasta ahora nunca me he dado a esa tarea de investigar qué significa. Pero son, claramente, insultos. Así es que en el colegio, terminaba el colegio y no esperaba el día siguiente para irme a mi comunidad ¿no? Siempre me iba a mi comunidad.

Pero en toda esa etapa que yo ya empecé a estudiar en la ciudad como que mi identidad varió muchísimo ¿no? Hasta ese entonces en mi comunidad yo siempre decía "soy Gladys, soy de una comunidad campesina". Cuando salí de la comunidad, adoraba mi comunidad, quería mi comunidad, a mi familia, pero son tantas cosas que te meten, que empecé con que pertenecer a una comunidad era algo malo ¿no? Como que uno para no sufrir, empieza a cambiar sus formas de ser. Entonces yo empecé a cambiar de ropa, claro, por supuesto, seguramente, hasta ahora no hago una, no he hecho quizás una asimilación muy buena en el tema de vestirme. Empecé a asimilar el tema del idioma con mayor rapidez y a hablar menos el quechua o si hablaba el quechua, hablarlo en lugares muy cerrados, no muy públicos.[26]

La asimilación que la mujer víctima de racismo hace de la cultura dominante tiene su contraparte en la inscripción del feminismo occidental de las mujeres indígenas en la esfera de las "víctimas a salvar". Esta inscripción/adscripción es parte de una construcción cultural de dominación que, según Judith Bautista, permite al sistema racista obviar que "la pobreza implica invisibilidad de las trabajadoras domésticas, imposibilidad de las mujeres que llegan de los pueblos indígenas de obtener un trabajo bien remunerado, además de que si te ven temerosa eres objeto de violencia y abuso". La academia, por construir y transmitir la ideología de ese sistema, no escucha a quien intenta explicarse las dudas que le genera su interpretación de las mujeres indígenas: "La función de la academia es legitimar un discurso leído desde una sola parte".

A la vez, las mujeres que piensan su realidad de mujeres en diálogo con otras mujeres en el dentro-fuera de su comunidad —compartiendo con los hombres la explotación, el racismo, la violencia institucional, la negación del valor de sus saberes y artes, la sustracción de tierras, aguas y movilidad, pero

[26] Durante una entrevista que me concedió en Lima el 15 de enero de 2011.

sufriendo la violencia del padre o del marido que regresa enojado y necesita desahogar su frustración sobre ellas— y en el dentro-fuera de la sociedad racista, desafían un complejo ordenamiento social.

Para estudiar, están obligadas a migrar a ciudades donde el racismo es común, sufriendo por ello el rechazo social de la sociedad de llegada y la pérdida de la afectividad de la familia que dejan. De tal modo, piensan a la vez unas estrategias de liberación de labores tan estructuralmente diferenciadas por sexo como para esclavizarlas (en las culturas mesoamericanas y amazónicas, la preparación de alimentos define un ámbito exclusivamente femenino; preparar las tortillas de maíz de nixtamal implica cuatro horas de trabajo al día, mientras la cocción del casave o pan de yuca es una labor de día completo, tiempo que garantiza la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico) y de liberación de la violencia contra sus cuerpos, sus sexualidades y sus decisiones.

Para concluir: en la actualidad, los pensamientos feministas más disruptivos son seguramente los que provienen de diversas concepciones del ser mujeres en las comunidades indígenas, y que confrontan la idea occidental del individuo como único sujeto de derecho y de participación política, a la vez que plantean una relación con los hombres que se sostiene sobre supuestos metafísicos distintos a los occidentales. Se trata de pensamientos feministas en ocasiones radicales, como los del feminismo comunitario, en otras muy cercanos a la institucionalidad comunitaria, que inspiran diversas espiritualidades femeninas a la vez que se sostienen en la lucha por la tierra y el reconocimiento de los derechos históricos de sus pueblos, construidos durante la modernidad colonialista de América. Tienen aportes fundamentales para la relación materialista entre tierra, cuerpo, ley e historia y expresan posiciones claramente anticolonialistas que se traducen en posturas anticapitalistas en el agro y reivindicaciones del derecho a una educación propia, que construye otros sistemas de género que no corresponden necesariamente al sistema de género hegemónico de origen europeo.

Paralelamente, hoy se manifiesta un feminismo de mujeres que participan de la "indignación" ante el sistema neoliberal y deprecativo de la naturaleza que ha llevado a millones de jóvenes mujeres y hombres, en diálogo con personas de todas las edades, a sentirse profundamente inconformes con la desigual distribución de la riqueza en el mundo y entre clases sociales. Las feministas del movimiento de indignados, o "indignadas", son materialistas que se niegan a la idea burguesa de Estado y a la existencia de un sector de intermediarios entre la población y la organización social y económica, esos "representantes" de la nación que en la modernidad fueron considerados los encargados de darle normas estatales a la nación o pueblo.

Las luchas por la autonomía en México: el papel de las mujeres

Raquel Vázquez

I. Las mujeres zapatistas y el tema de la autonomía

En el seno de toda organización, me parece trascendental el uso y resignificación de palabras que pueden darle nueva vida a un planteamiento que aparentemente podría parecer una cuestión simple. A la pregunta de: autonomía ¿qué es, para qué, por qué y para quiénes?, las mujeres zapatistas se han dado voz dentro su propia organización. En toda revolución se hace una lucha contra el sistema de opresión, pero ¿cómo transformamos desde el interior, la profunda desigualdad en las relaciones de vida y políticas que existen entre mujeres y hombres? Las zapatistas hacen su aportación desde un lugar que les es común y propio: "La Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas" este documento refleja los avances que han tenido con respecto a la discusión política sobre la relación de desigualdad que las mujeres zapatistas tienen con respecto a sus compañeros.

¿Hasta dónde es también una prioridad y cómo podemos establecer nuestras demandas como mujeres, en relación con lo que nosotras queremos construir, fuera por supuesto, del contexto indígena, pero también íntimamente vinculado con ellas? Lo es en la medida en que hacemos visible una problemática, la reconocemos y aportamos a la construcción de todas las mujeres como sujetos revolucionarios, una tarea en la que aún tenemos mucho por hacer y que incluye a ambos sexos.

El concepto de autonomía ha trascendido las esferas comunitarias, para nombrarse a partir del *yo* como sujeto de autonomía y de reconocimiento, pero perteneciente a un *todo*, a un *colectivo*. La toma de decisiones en este sentido, la toma de conciencia, es importante para las mujeres, quienes se reconocen como sujetos autónomos, *siendo* en colectivo, pero a partir también de una autodeterminación personal.

En una entrevista concedida a las periodistas Matilde Pérez U. y Laura Castellanos que data de 1994, la mayor Ana María (quien fue responsable de la toma de la ciudad de San Cristóbal), habla sobre la participación de las mu-

jeres en este fenómeno histórico conocido como EZLN: "Yo soy insurgente. He dedicado toda mi vida y tiempo a la causa", afirma Ana María, mayor de Infantería de 26 años de edad... "Es una historia muy larga", dice.

> Desde los ocho años yo participaba en luchas pacíficas, en marchas, en mítines. Mi familia es gente luchadora que siempre ha estado organizándose para tener una vida digna, pero nunca lo logramos por esta vía [...] tenía 14 años cuando entré a la lucha. Al principio éramos sólo dos mujeres de las ocho o diez personas que hace más de diez años empezamos el movimiento [...] Yo cuando salí de mi casa y me enteré de que existía una organización armada, me decidí y me dije ¡yo también voy a tomar las armas!, porque uno de mis hermanos ya estaba [...] la mayoría de mi familia no sabía nada [...] Allí, mi hermano y yo aprendimos las primeras letras y a hablar la castilla. Después nos enseñaron tácticas de combate y política para poder hablar con el pueblo y explicarle nuestra causa. Pedimos tierra y el gobierno no la daba, entonces empezaron las tomas y la respuesta era la represión.

La comandanta Ramona habla también en la misma entrevista, sobre el trabajo político desarrollado en las comunidades: "Las mujeres llegaron a entender que es importante su participación para cambiar esta mala situación, así están participando aunque no todas directamente en la lucha armada. No hay otra forma de buscar justicia, *ése es el interés de las mujeres*".

Con el correr de los años, la capacidad manifiesta que ha tenido y tiene el EZLN para permanecer, aun con una guerra de exterminio constante, se basa de modo importante en la participación de las mujeres. En todo el trabajo que implica la organización de los pueblos y comunidades, las mujeres zapatistas han desempeñado cargos como responsables comunitarias, promotoras de salud y educación, comités, consejos autónomos, capitanas, insurgentas y milicianas por mencionar sólo algunos de los trabajos cotidianos en este movimiento histórico, donde han roto con un rol de género impuesto, y se construye otra educación desde la mirada y aportaciones de las mujeres en todas las comunidades. Es importante recalcar que se ha iniciado un proceso que está en permanente construcción, ya que no se han resuelto por completo las demandas de las mujeres; como todos los procesos que tienen que llevarse a fondo, éstos toman tiempo y se basan en la toma de conciencia de un cambio necesario, político, humano, filosófico y reeducativo, es decir, una parte de la práctica nos corresponde a las mujeres, ya que no basta con la toma de conciencia, aun siendo ésta colectiva, sino de la *praxis* en todas las esferas y dimensiones de nuestra humanidad. Para poder mostrarse al mundo políticamente, las mujeres zapatistas necesitaban primero llegar a acuerdos con sus compañeros de lucha y de vida, acuerdos que no las colocasen en una situación

de desventaja e inferioridad; necesitaban construir *juntos*, el proyecto político y de vida al que siguen aspirando y en el que aún *nos* queda mucho por hacer.

II. EL EZLN Y EL NUEVO PROCESO AUTONÓMICO

Resulta interesante analizar cómo en México ha evolucionado el término "autonomía" 18 años después de aquel 1 de enero de 1994, si tomamos como referencia a un movimiento que colocó en la agenda política nacional (la de abajo) el tema de la autonomía.

Desde un inicio, el EZLN inicia una interlocución con la sociedad civil. En el libro titulado *20 y 10 el Fuego y la Palabra* Gloria Muñoz hace un recuento histórico y político del caminar del EZ, mes por mes y año por año a partir de 1994, y escribe que "por primera vez, en un comunicado fechado del 20 de enero (1994) se dirigieron a las organizaciones indígenas del país, en un comunicado que, diez años después, continúa definiendo su relación con el movimiento indio nacional". En este comunicado el EZLN comienza un diálogo con las organizaciones indígenas del país, dirigiéndose a ellas en un tono de invitación (no por la vía armada, sino respetando las diversas formas de organización) para luchar cada quien de acuerdo a sus formas... iniciándose, al mismo tiempo, un importante y *nuevo* proceso que incluye además del acompañamiento y la solidaridad, el reconocimiento del otro y de los otros que luchan también, aunque en distintas geografías, como sujetos políticos, hermanados por demandas que nos son comunes muy en lo general: libertad, democracia y justicia.

Más allá de hacer un repaso histórico y conocer los tiempos en los cuales se desarrollaron los eventos, la cronología nos sirve para *entender* el proceso que lleva a cabo un movimiento y la relación que construye con la sociedad civil, sea ésta organizada o no. El *nuevo* proceso autonómico ha sido producto de un proceso de diálogo entre el EZLN y la sociedad civil, una interlocución que se ha basado en encuentros, diálogos, consultas, convenciones, y que encuentran una concreción muy definida en los acuerdos de San Andrés Larráinzar.

He aquí, lo que a mi parecer, es un brevísimo recuento cronológico que pone de relieve el *nuevo* proceso autonómico que comienza en el año de 1994:

1. A partir de la irrupción del EZLN y como resultado de la interlocución con la sociedad civil (a través de una serie de comunicados) se decreta el cese al fuego, teniendo como prueba de éste, además de la voluntad política verdadera por parte del EZLN el Diálogo de San Cristóbal (20 de febrero de 1994).

2. Segunda Declaración de la Selva Lacandona (10 de junio de 1994), la que incluye la convocatoria a la conformación de la Convención Nacional Democrática, representando este el primer encuentro directo y en el cual participan una amplia diversidad de luchas políticas en el país, así como gente no organizada pero con un interés en este proceso.

3. El 19 de diciembre de 1994, "lanzaron una nueva ofensiva política (el EZLN) rompiendo el cerco militar tendido sobre ellos y apareciendo en 30 municipios del estado, mismos que fueron declarados autónomos y rebeldes. Inician el largo proceso por el reconocimiento de su autonomía [...]" (fragmento tomado del libro: *20 y 10 el Fuego y la Palabra* de Gloria Muñoz Ramírez).

4. Tercera declaración de la Selva Lacandona (1 de enero de 1995), en la cual se plantea como principal objetivo luchar "por todos los medios y en todos los niveles, por la instauración de un gobierno de transición".

5. El EZLN y el gobierno federal firman la Declaración Conjunta de San Miguel y el Protocolo de Bases para el Diálogo. Nombramiento del municipio de San Andrés Sacam'chén de los Pobres como sede oficial para el diálogo.

6. Se realiza el 27 de agosto de 1995, en todo el país, la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia, la cual implicó tanto a nivel nacional como internacional un gran trabajo de difusión, así como la opinión expresa por parte de la gente que participó sobre el futuro del EZLN como una fuerza política.

7. Durante la sexta ronda de negociaciones (Diálogos de San Andrés, septiembre de 1995) se fijan las mesas de trabajo: Mesa 1: Derechos y Cultura Indígena; Mesa 2: Democracia y Justicia; Mesa 3: Bienestar y Desarrollo; Mesa 4: Conciliación en Chiapas; Mesa 5: Derechos de la Mujer en Chiapas; Mesa 6: Cese de Hostilidades.

8. Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (1 de enero de 1996). Convocatoria a la conformación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), como una nueva fuerza política "que no aspire a la toma del poder. Una fuerza política que no sea un partido político [...]".

9. Inauguración del Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígena (4 de enero de 1996). Como resultado del diálogo y los trabajos de este foro, los participantes acuerdan convocar a la constitución del Congreso Nacional Indígena (CNI), el cual a la fecha, cuenta con un trabajo fundamental para las luchas sociales de América Latina.

10. El 8 de marzo de 1996, las mujeres bases de apoyo zapatistas, toman la ciudad de San Cristóbal de las Casas: "[...] las mujeres zapatistas [...] luchan por sus propios derechos como mujeres. Enfrentan también la cultura machista que en los varones zapatistas se manifiesta de muchas formas. Las mujeres zapatistas no son libres por el hecho de ser zapatistas, tienen todavía mucho que luchar y ganar [...]" (discurso del EZLN, 8 de marzo de 1996).

Resulta emblemático que haya sido Ramona la primera insurgente, comandanta, quien rompe el cerco militar, justamente para asistir a lo que sería la

inauguración del Congreso Nacional Indígena ¿Cuál es el *nuevo lugar* desde el cual los pueblos, comunidades y naciones indígenas, se construyen en relación con los *otros*? Tal vez, en aquel discurso que pronuncia la comandanta Ramona, aquel 12 de octubre de 1996, se vislumbre una parte del todo, con las palabras: "Nunca más un México sin nosotros" (tomadas del discurso de inauguración del CNI, pronunciado por la comandanta Ramona el 12 de octubre de 1996).

Como resultado de las negociaciones y mesas de trabajo, con la participación de diversos pueblos y naciones indígenas, así como asesores, se llega al espíritu de los acuerdos de San Andrés (mismos que el gobierno se ha negado a cumplir hasta la fecha). Sentado este precedente, es como de manera anterior a estos acuerdos y posteriormente, se trabaja desde la *agenda de abajo*, la lucha por la autonomía de los pueblos.

En el libro *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México* Luis Hernández Navarro escribe:

> [...] la demanda autonómica se ha convertido en el núcleo duro del programa del movimiento indígena en México. La insurrección zapatista no inventó la lucha indígena ni la reivindicación autonómica pero les proporcionó un impresionante ímpetu. El encuentro entre zapatismo armado y movimiento indígena pacífico tuvo como consecuencia inmediata el abrir las puertas de la discusión política sobre la autonomía a fondo.

Si algo ha caracterizado al EZLN, es el recurrir a una *praxis* política constante, lo que no salva a ningún movimiento u organización de cometer errores, ya que toda práctica es experimentación y ensayo de lo que nos puede funcionar en cuanto a propuestas se refiere: los resultados no son predecibles, ya que en los movimientos revolucionarios no existen recetas, sino prácticas filosóficas, profundamente humanas y éticas en cuanto a un quehacer específico.

III. La autonomía en permanente transformación

Actualmente el tema de la autonomía manifestado en prácticas concretas por pueblos y comunidades, revela un pensamiento independiente del Estado, producto de una toma de conciencia y una lucha por la emancipación de los movimientos de liberación de un pueblo. Conlleva también una pérdida de credibilidad en las instituciones, en el Estado, los partidos políticos y la "oficialidad".

La lucha por la autonomía que aparentemente en un primer momento, fue prioridad de los pueblos indígenas, lo es ahora también para algunos movimientos sociales de izquierda que se plantean la necesidad de crear otras estructuras alternas a las del Estado, sobre todo el crear algo distinto a la lógica gubernamental impuesta por el sistema capitalista y el neoliberalismo.

Para algunos pueblos y comunidades significa autogobernarse, de acuerdo a las necesidades colectivas y a los sistemas normativos. Existen matices en la autonomía, en cuanto al significado que representa para cada sujeto político el hecho de ser autónomo. Mientras que para unos la autonomía se construye a partir de un territorio, para otros es la apropiación o recuperación de espacios de diversa índole: de seguridad y justicia, culturales, educativos, informativos, etcétera.

La construcción de proyectos autonómicos en la ciudad, no es como la que se construye en el campo y en las comunidades indígenas: ésta tiene demandas y distintas expresiones, hablamos, por ejemplo, de medios de comunicación autónomos o alternativos, de casas de cultura autogestivas, de proyectos de salud independientes, cooperativas de producción, proyectos educativos; dependiendo de las necesidades del grupo o colectivo que impulse la autogestión y el proceso que ésta implica. Esta apropiación o gestación de un proceso autonómico revela un proceso independiente. El significado de la autonomía va más allá del concepto teórico, el significado se lo confiere una práctica concreta, de los que hacen uso de ella como herramienta para construir socialmente algo alterno a lo oficial o a lo institucional.

La *nueva autonomía* implica una serie de prácticas organizativas, políticas y sociales que llevan a un pueblo, colectivo u organización a la resolución de problemáticas y demandas que tienen que ver con el bienestar social y la impartición de justicia, ante las cuales el gobierno se ha declarado, con su manera de proceder, incompetente, dado que sus intereses no son en lo absoluto el bienestar de sus gobernados. El desprecio, omisión y engaño han marcado la postura del Estado frente a las problemáticas graves y urgentes.

Las prácticas autonómicas derivan de un proceso previo de organización y desarrollo, que lleva a poner en práctica la toma de decisiones en colectivo o de manera comunitaria. ¿Cómo desarrollan los colectivos sus prácticas autonómicas? ¿Qué es para la gente organizada la autonomía? A partir de pequeñas células, la mayoría de las veces, infinidad de jóvenes, colonos y grupos de alta marginalidad se han visto en la necesidad de plantearse la resolución de demandas a través de distintos procesos organizativos . En la reiterativa pregunta ¿cómo hacer frente al capitalismo? numerosos grupos han encontrado en las *autonomías* una respuesta que quizá para algunos no resuelve la problemática de fondo en cuanto a la destrucción del capitalismo,

pero sí responde a la construcción de nuevas estructuras que den la pauta a cambios profundos en la sociedad, entendiendo que el bienestar social es un bien común prioritario que no tiene que ver única y exclusivamente con la economía y sólo lo es en la medida en que los *otros* puedan gozar de éste también, ya que no existe una búsqueda de justicia que sea parcial y que sólo pueda ser manejada a través del Estado como una propiedad, que en todo caso, en la construcción de una nueva sociedad, ésta podría ser un bien colectivo del que participen *todos*.

IV. Las mujeres de Cherán como revolucionarias

El 15 de abril de 2011, Cherán, un pueblo perteneciente a la meseta purépecha en el estado de Michoacán, se organizó para hacerle frente al crimen organizado, que además de devastar 80% de sus bosques, secuestró y asesinó a miembros de la comunidad, que desde hace cuatro años aproximadamente, tienen un trabajo de denuncia permanente que se intensificó con el saqueo y la depredación a gran escala de sus recursos naturales.

Muchos artículos se han escrito sobre el proceso que ha vivido esta comunidad desde que deciden asumir la autodefensa de la comunidad: instalación de barricadas, retenes, fogatas y guardias comunitarias fueron imágenes que dieron la vuelta al mundo en unos pocos días. Existe un momento sumamente importante que se menciona de pasada, pero en el que no se ha profundizado a pesar de ser decisivo y fundamental: fueron las mujeres quienes iniciaron esta rebelión contra un sistema injusto que despreció a toda una comunidad e hizo caso omiso de las denuncias ante los crímenes.

La historia hubiese sido diferente si las mujeres de Cherán no hubieran *decidido* organizarse para poner un alto a lo que estaba ocurriendo en la comunidad, si ellas no hubiesen asumido la iniciativa y la responsabilidad que esto conlleva, ¿qué hubiese sucedido? o ¿cuánto tiempo más tendría que pasar antes de la rebelión? Son preguntas que quedarán sin respuesta, ya que la historia cambió al decidir ellas otro rumbo distinto para la comunidad al organizarse con otras mujeres.

Las mujeres de Cherán se han atrevido a romper la lógica del miedo, una lógica impuesta también a través de un sistema de gobierno, un miedo que ha permeado a la sociedad de modo palpable, caracterizándose en dolor, apatía e impotencia. La reacción ante lo que le sucede al *otro* dentro de una comunidad o como parte de la misma, está ligada de manera definitiva con lo que les sucede a *todos*. Las mujeres de Cherán han encontrado una respuesta a tra-

vés de la organización con otras mujeres, han encontrado su respuesta en las *otras*.

Ante las diversas problemáticas nacionales y mundiales, ¿qué nos coloca en una situación de igualdad y qué nos hace diferentes en relación con los *otros*? Me parece que podríamos ser iguales en cuanto que todos vivimos y sufrimos de manera generalizada los estragos de un capitalismo voraz que se ha encargado de irnos despojando, incluso de lo más esencial; somos diferentes en cuanto a lo local, lo específico, los diversos sectores a los que pertenecemos, las diferentes temáticas de las luchas sociales, lo cual no debería fragmentarnos en diversos frentes de lucha que a veces parecen irreconciliables.

En apariencia hay procesos que inician quizá con un devenir impreciso. La politización pareciera ser lenta, pero al final de 17 o 20 años tiene que dar sus frutos necesarios. El proceso de autonomía en Cherán no ha sido gratuito, es un proceso que les ha tomado al menos 17 años de participación (tan sólo a partir de su adhesión al CNI) éste ha sido producto de su trabajo, un trabajo que antecede en mucho a esta rebelión en 2011.

La espontaneidad como inicio de un movimiento, sí es el hartazgo, el coraje, como lo es también un momento luminoso, decisivo e histórico, no solamente para el pueblo en cuestión, es un ejemplo vivo de lucha para todos nosotros... la cuestión es cómo se relaciona el tema de la espontaneidad con las construcciones políticas que vienen después, con la organización, con el ¿qué sigue ahora?

¿Qué sucede actualmente en Cherán, después de que son las mujeres las precursoras de un movimiento autonómico importante dentro de su comunidad? El reto para ellas consiste en mantener vivos los espacios de participación que *tomaron* el día que deciden poner un alto al crimen organizado, lo que cambió también de manera fundamental las relaciones con respecto a sus compañeros, con respecto al otro género. Los días del 24 al 27 de mayo de 2012 se llevó a cabo en Cherán el Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas, al cual asistieron alrededor de 500 organizaciones nacionales, así como de otros países. Uno de los objetivos fue el debatir e intercambiar experiencias con otras organizaciones sobre cómo las diferentes resistencias han enfrentado en más de una forma al capitalismo, ya que la *praxis* obedece al contexto político en cada región y las prioridades son distintas. El encuentro fue *grande* no en el sentido numérico, sino más bien, en el tomar a Cherán Keri como un referente actual y el compartir de otras luchas diferentes aspectos de su organización. Sin duda las experiencias y el diálogo nos enriquecieron a todos, pero no dejé de sentir un vacío al observar que en la mayoría de las mesas de trabajo las mujeres de Cherán no estuvieron pre-

sentes, ya que al ser precursoras ellas de este importante movimiento, su palabra directa, sin intermediarios, nos hubiera brindado de viva voz un panorama muy actual sobre cómo se están construyendo las relaciones dentro de la comunidad, sobre todo después de la rebelión de la que ellas fueron precursoras. El tema de su autonomía y cómo la están construyendo no termina cuando ellas asumen una posición diferente en ese cambio de roles que la educación nos ha impuesto; definitivamente es el comienzo de otra etapa distinta sobre la que se tendrá que seguir trabajando de manera permanente, ya que en la medida que logremos un cambio en la manera de relacionarnos desde las distintas estructuras sociales, mínimas o más pequeñas, podemos ir extendiendo ese cambio hacia otras estructuras: de pensamiento, políticas, genéricas, vivenciales o convivenciales. En la última actividad del encuentro, un foro general que aterrizó las temáticas de las diversas mesas de trabajo, pudimos finalmente, escuchar la voz de las mujeres de Cherán, una voz que a mi parecer hizo falta a lo largo de los cuatro días que duró el encuentro.

La lucha del pueblo de Cherán Keri es esencialmente una lucha por la vida, donde una vez más (como en todas las guerras) la comunidad está marcada por los estigmas de la violencia institucional (igual que en muchas ciudades, pueblos y naciones), no de baja intensidad sino de una guerra declarada y abierta.

V. La posible democracia entre una auténtica izquierda

Si existe un tipo de democracia, ésta sólo será posible entre iguales, entre los de abajo, entre las organizaciones políticas de izquierda y ésta sólo será posible en la medida en que logremos dirigir nuestra mirada al *otro*. La democracia podría abarcar también la búsqueda de construir con los diferentes, igual de marginados que nosotros: con el movimiento indígena, con las mujeres, con las disidencias sexuales, con las trabajadoras domésticas, con los trabajadores que no forman parte de las estadísticas ni del espectro visible, con los trabajadores y trabajadoras que han sido despojados a lo largo de la historia de sus derechos y de su fuerza de trabajo, sean éstos del campo o la ciudad. La democracia sólo será posible entre las organizaciones de izquierda, no podrá ser producto de acuerdos entre el poder institucional y nosotros, la gente de abajo. Una democracia necesaria nos podría llevar a la toma de acuerdos y que estos puedan exponer cómo podemos construir otros imaginarios colectivos, y no en absoluto a la única y exclusiva cuestión de una agenda o priorizar las demandas de un sector sobre otras, o el buscar una dirigencia que guíe a la colectividad que podemos ser de manera potencial.

La agenda política de las mujeres del campo, sean éstas indígenas o no, no es en absoluto la misma de las mujeres de la ciudad, que luchan al igual que todas por su emancipación y los derechos de todos. Como ejemplo tomemos los cuestionamientos que se hacen a las mujeres indígenas del campo sobre temas como el aborto; la cuestión clave son los rezagos educativos para una toma de conciencia de que la situación y la posición, tanto de la mujer como del hombre, en la familia, en la comunidad y en la sociedad, deben cambiar; es decir, que la familia debe dejar de ser una institución que oprime, para en su lugar, establecer relaciones justas, donde todos sus integrantes puedan ser reconocidos a partir del respeto y de un lugar propio sin jerarquías. Uno y otro género somos diferentes, es un hecho; tenemos la posibilidad como mujeres de decidir el querer o no tener hijos, una pareja, si lo queremos incluso una familia, pero estas diferencias no deberían colocarnos en una posición de desigualdad y desventaja a las mujeres. La violencia y las construcciones de género no son propias de una cultura específica, o no deberían serlo, es una excusa decir que la pobreza y la ignorancia convierten a la gente en sujetos potenciales para ejercer violencia, o que los indígenas son machistas por ser indígenas y que es una cultura atrasada. La violencia intrafamiliar y la violencia de género se dan en todas las clases socioeconómicas. La construcción de género es en todo caso una cuestión que tiene que ver profundamente con la educación y en cierta medida con la cultura que se transfiere de generación en generación. La familia como tal adquiere un dinamismo propio de esta sociedad, donde el "jefe de familia" no es siempre un hombre, sino en un porcentaje alto, una mujer. Las familias actualmente están formadas también por parejas homosexuales con o sin hijos; el esquema tradicional está cambiando y seguirá cambiando con el correr de los años. Sólo mediante una toma de conciencia y prácticas nuevas la familia podrá dejar de ser lo que ha sido: una institución que oprime y en lugar de ser formativa, se convierte en deformativa de los seres humanos.

Para que la situación de las mujeres cambie en el terreno político revolucionario, debe cambiar también en lo particular y en la forma en que se dan las relaciones con el otro... mujer con hombre, mujer con mujer, así como hombres y mujeres en su relación con las disidencias sexuales y sexogenéricas que en todo momento forman parte de los oprimidos y excluidos a partir de una visión única del mundo, impuesta por el capitalismo.

Apéndice I
Las mujeres en la Montaña de Guerrero: el otro brazo de la justicia comunitaria

Todo comenzó cuando escuchamos de la comandanta Ramona, de la comandanta Esther y de las mujeres zapatistas.

Guerrero, México. A los oídos de las mujeres de la Montaña y Costa Chica de Guerrero llegó la experiencia zapatista, la de las mujeres específicamente. Se enteraron que así como en sus comunidades había una policía comunitaria, una coordinadora con autoridades —coordinadores regionales, comandantes regionales y policías que resguardan sus territorios—, en Chiapas hay comunidades de base, juntas de buen gobierno y un ejército insurgente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). A diferencia del EZLN, la CRAC-PC (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria) no es una organización insurgente, pero fue creada y apoyada por los pueblos, de acuerdo a sus sistemas normativos, donde las autoridades y demás miembros son elegidos en asambleas.

Las mujeres de Guerrero escucharon con atención la experiencia de las mujeres zapatistas, quienes después de largas discusiones y reflexiones dieron vida a la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas. Una mujer a quien llamaban la comandanta Ramona y otra a quien llamaban la comandanta Esther, eran quienes llevaban a todos lados la palabra de todas sus compañeras y no sólo eso, ¡eran comandantas!, ocupaban cargos importantísimos en las filas armadas, y sus palabras eran escuchadas y respetadas, pues no hablaba Ramona y Esther, sino que hablaban todas las mujeres zapatistas, y los hombres, sus compañeros, las escuchaban y respetaban.

Una de las mujeres guerrerenses se levantó y preguntó a las demás "y nosotras ¿cuándo hacemos nuestra ley de las mujeres?".

I. Las mujeres en la Policía Comunitaria

Son casi 16 años de justicia comunitaria en la Montaña y Costa Chica del estado de Guerrero, con resultados que ningún órgano de justicia estatal ha

logrado en ningún lugar del país. Aquí, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) es ejemplo de lucha, de resistencia, de constancia y de congruencia, pero también ha sido y es objeto de hostigamiento, de acusaciones infundadas y sus comunidades, además de ser marginadas, enfrentan un intento de despojo cada vez más voraz. Su territorio está en los ojos de uno de los peores monstruos del capitalismo: las mineras.

Es en este contexto donde se desarrolla y crece un sistema de justicia, es ahí donde los pueblos me'phaa, ñuu savi, mestizo y afromestizo viven y comulgan con la naturaleza y sus dioses. Es ahí donde los hombres están comprendiendo que no pueden luchar, resistir y avanzar sin la compañía, fortaleza y participación de sus compañeras, quienes están convencidas de que el proceso de justicia les dará un espacio igual de importante que a los hombres en las asambleas, en la toma de decisiones y en los cargos políticos de sus comunidades y de la CRAC-PC.

"Es importante que las mujeres tengamos voz y voto porque nosotras también tenemos derecho a ocupar cargos grandes y no solamente debemos estar en la cocina", asegura Adelaida Cayetano Herrera, de la comunidad de Chilixtlahuaca.

No se podría consolidar completamente el proceso de justicia comunitaria, si no se contara con la participación activa de las mujeres, y existe la base para dar ese paso significativo porque se cuenta ya con un órgano de impartición de justicia que puede garantizar que se cumplan los puntos plasmados en la Carta de los Derechos de las Mujeres.

II. TODAS LAS TARDES EL DESFILE DE HUIPILES

De 2008 a inicios de 2010 se dieron largas y acaloradas discusiones. Las mujeres apuraban sus deberes desde muy temprano. Ellas, desde las cuatro o cinco de la madrugada, muelen el maíz para después prender el fogón, amasar en metate, cocer quelite, echar tortilla, poner café y dar de almorzar al marido, quien alrededor de las seis de la mañana sale a la milpa. El resto del día atienden a los hijos, a los animales de corral, y otra vez, muelen maíz, amasan, cuecen frijoles y esperan al marido para comer. En aquellos días, una vez que en casa todo estaba en orden, avisaban que estarían en la comisaría.

Esto comenzó a suceder todos los días, algunos hombres observaban sus reuniones a distancia, los menos se involucraban y algunos más se mantenían al margen. Ellas, en todo momento, los invitaban a participar.

La voz de algunos esposos y autoridades se hizo presente y, con palabras no muy alentadoras, se resistían al inicio de algo que hoy en día sigue

creciendo. Sin embargo, había quienes defendían tal iniciativa, entre ellos, los consejos de ancianos de algunas comunidades, los hombres sabios, los tatas de todos y cada uno de los miembros de las comunidades constituyeron un importante brazo de apoyo. Las mujeres se apoyaban entre sí, se alentaban, explicaban a los hombres que ellas no querían mandar como varios decían, sino caminar juntos, y no ser iguales, porque iguales no habían nacido, cada uno es diferente en el cuerpo, y por ser hombre o mujer hacen cosas diferentes. "Pero los dos", decían ellas, "tenemos pensamiento, ideas, y uno no es mejor que el otro, sino que los dos juntos son mejores para la familia, la comunidad y la CRAC-PC".

Así, algunos días de la semana y en algunas épocas del año con más constancia, aproximadamente por dos años y medio, en las comunidades de Zitlaltepec, San Marcos, Santa Cruz Cafetal, Llano de las Flores, Llano de las Flores I, Nuu Savi Kani, y Chilixtlahuaca del municipio de Metlatónoc, y Llano Perdido del municipio de Cochoapa el Grande, en la Montaña del estado de Guerrero, todas las tardes se veían desfilar por las comunidades hermosos huipiles de colores adornados con figuras de flores y animales que se concentraban en las comisarías, en el único salón de clases de la escuela, en el pequeño dispensario médico caracterizado por medicinas caducas o en la casa de alguna de ellas, cuyo marido se encontraba desde hace años como jornalero agrícola en los campos de Sinaloa o quizá ya en Estados Unidos.

Era en esos espacios donde se discutía la problemática de los pueblos indígenas, de la educación de los hijos y la situación de las mujeres. Fue en esos espacios donde decidieron formar comités de mujeres, encargados para ese entonces, de seguir organizando las pláticas y las discusiones.

III. Primer Encuentro de Mujeres de la Montaña. Presentación de la Carta de los Derechos de las Mujeres

En 2010, en la comunidad de Zitlaltepec, Metlatónoc, Guerrero, se realizó el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas de la Región de la Montaña. Ahí, hombres y mujeres, niños y niñas de las comunidades de Zitlaltepec, San Marcos, Santa Cruz Cafetal, Llano de las Flores, Llano de las Flores I, Nuhu Savi Kani, Chilixtlahuaca y Llano Perdido, se reunieron para aprobar en asamblea la Carta de Derechos de las Mujeres.

Éste fue el primer acto político donde las mujeres de la Montaña presentaron ante las autoridades comunitarias de la sede de Zitlaltepec el resultado de su trabajo organizativo a lo largo de casi tres años. Un trabajo que consistió en amplias discusiones en cada una de sus comunidades sobre la realidad de los pueblos indígenas y específicamente su situación como mujeres, refle-

xionado a lo largo de cinco temas, donde ellas proponían soluciones a sus problemáticas. Así fue como la revaloración y reconocimiento del trabajo de las mujeres, la violencia hacia las mujeres, la libertad para decidir sobre su vida y su cuerpo, la garantía de educación para las mujeres, y la garantía a la participación política en asuntos comunitarios, ocuparon un espacio importante en su vida cotidiana.

De cada comunidad resultó una propuesta de Carta de los Derechos de las Mujeres, las cuales fueron presentadas en reunión de Zitlaltepec, para que de ahí saliera una sola que tomara en cuenta todos y cada uno de los puntos de cada comunidad. Fue una reunión larga y muy discutida, donde las representantes de los comités y las autoridades comunitarias definieron los puntos definitivos de la Carta y los términos en los que se llevaría a cabo la presentación formal ante las autoridades de la CRAC-PC. Se decidió que, en el marco del Día Internacional de la Mujer, se presentaría la Carta.

En sus comunidades los comités informaron lo sucedido en la reunión, y se dedicaron a recolectar firmas en apoyo a la Carta, para "que se convirtiera en ley en nuestras comunidades".

Semanas antes del evento, las mujeres hicieron invitaciones a todas las comunidades que abarca la sede, grabaron una serie de cápsulas que se transmitieron en la radio comunitaria "La Voz de la Montaña" e iniciaron los preparativos no sólo de un acto político transcendental para la organización y las comunidades, sino de un triunfo de las mujeres, de los pueblos y de cada uno de sus miembros.

El día anterior al evento inició la intensa movilización en la sede. Las mujeres se encargaron de la comida para los asistentes y llevaron a cabo su evento con el apoyo de las autoridades comunitarias.

"Pensamos que esta Carta ayudará a fortalecer el proyecto comunitario y si alguien viola estos derechos será sancionado ente las autoridades comunitarias. Sabemos que sólo trabajando juntos, hombres y mujeres, nuestras comunidades y nuestro proceso de justicia comunitario se fortalecerá. Respetando los derechos de las mujeres también serán respetados nuestros derechos como pueblos", dijo Paula Gálvez, originaria de la comunidad de Zitlaltepec, quien junto con Guillermo Vázquez Cayetano, entonces coordinador regional, presidió el evento en donde la Carta fue aprobada.

IV. VOCES DE LAS MUJERES DE LA MONTAÑA

Nosotras las mujeres nos organizamos para defender nuestros derechos, pero algunos hombres no están de acuerdo, porque creen que la Carta es para que haya pelea entre marido y mujer. Les queremos decir que eso no es verdad,

la Carta de Derechos de las Mujeres es para que ellos, los hombres, nos respeten y reconozcan nuestros derechos. Queremos decirles a los otros comités de mujeres que no se sientan solos, porque ahora todas estamos juntas y el comité de Zitlaltepec está con ustedes.

CÁNDIDA VÁZQUEZ PENAFORT, PRESIDENTA
DEL COMITÉ DE MUJERES DE ZITLALTEPEC

En diciembre de 2009 se realizaron los talleres en la comunidad de San Marcos, municipio de Metlatónoc y discutimos qué son los derechos de las mujeres. Ahí acordamos que no debe haber violencia hacia niños y mujeres ni entre las personas de la comunidad. Que la violencia es cuando se golpea o viola a una mujer. Pensamos que esta plática sirvió para que los hombres se den cuenta de lo que hacen y sepan que es malo maltratar a las mujeres. En la comunidad de San Marcos pensamos que es bueno que la gente reconozca estos derechos en todas las comunidades. Esta nueva ley va a proteger a todas cuando algo les pase. Y por eso presentamos las firmas que se juntaron de hombres y mujeres, quienes estamos de acuerdo de que la ley valga en todo el territorio de la Policía Comunitaria. También solicitamos a la Policía Comunitaria que a partir de este momento esta Carta se vuelva ley en nuestras comunidades.

LETICIA ORTIZ COMONFORT, INTEGRANTE
DEL COMITÉ DE MUJERES DE SAN MARCOS

Ahora se tiene que probar cuando un marido tiene a otra señora, los hombres van a tener que mantener a su familia. Ya no se van a vender a las hijas, para que ellas se casen con quien ellas quieran y así vivan bien con sus esposos. Se respetará a las mujeres cuando quieran entregar su cuerpo y los maridos no las obligarán. A los hombres que no cumplan estas cosas se les va a reeducar y la Policía Comunitaria va a vigilar que se cumpla la ley.

Éstas son las cosas que tiene la Carta de los Derechos de las Mujeres y en esta comunidad estamos de acuerdo, pensamos que la Carta está bien. Ahora hay nueva ley y eso es importante porque van a cambiar las cosas para que no haya violencia contra las mujeres.

RUFINA REYES RAMÍREZ, PRESIDENTA
DEL COMITÉ DE SANTA CRUZ CAFETAL

Pedimos en esa Carta que nos dejen salir a donde necesitamos y no es para dejar a los hombres, solamente es porque tenemos el derecho y así vivimos

mejor. También que se prohíba la venta de mujeres porque cuando nos venden sufrimos mucho, pues los hombres dicen que somos de su pertenencia y nos pueden golpear y mandar como ellos quieran, ahora sabemos que no, que todos somos libres. Decimos también que es importante para tener una mejor vida y salud, que los maridos nos apoyen en el quehacer de la casa cuando estamos embarazadas, porque así debe ser.

Pedimos que el marido no gaste el dinero en alcohol porque se hace daño él mismo y le hace daño a sus hijos, a la esposa y a la comunidad.

Queremos decirles, qué bueno que hay Policía Comunitaria y Justicia Comunitaria en la Montaña para que también defienda los derechos de nosotras las mujeres.

LOURDES VÁZQUEZ EVARISTO, INTEGRANTE DEL COMITÉ DE MUJERES DE LLANO DE LAS FLORES

Las mujeres son importantes en la comunidad porque hacemos la comida, molemos el maíz, lavamos, cuidamos a los hijos, barremos, limpiamos la casa. Los hombres no lo hacen, necesitan a las mujeres. Por eso toda la comunidad de Llano de las Flores I estamos de acuerdo con los puntos de la Carta que tienen los Derechos de las Mujeres y juntamos firmas para pedirle a la Policía Comunitaria que vigile que la comunidad respete a las mujeres.

Entregamos estos papeles con firmas y solicitamos que esta Carta sea parte del Reglamento de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, CRAC, y para que la Policía Comunitaria vigile que se cumplan los puntos de la Carta a partir de este momento.

JULIA JULIÁN GÁLVEZ, INTEGRANTE DEL COMITÉ DE MUJERES DE LLANO DE LAS FLORES I

En nuestra comunidad pensamos que la Carta es importante para que se respeten los Derechos de las Mujeres. La Carta trata sobre cosas buenas, como que los niños y las niñas tienen igual oportunidad de estudiar y trabajar y así poder salir adelante. Porque las mujeres tenemos los mismos derechos que los hombres y creemos que podemos tener los cargos de comisarias y comandantas. Es importante que la Carta se presente a las autoridades de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria para que se haga justicia.

Los hombres y mujeres de la comunidad de Nuhu Savi Kani estamos de acuerdo con la Carta; por eso presentamos estas firmas para que esta Carta se haga ley y se aplique en nuestra comunidad a partir de este momento y

para que se haga ley en todas las comunidades que pertenezcan a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria.

TOMASA MORENO MARTÍNEZ, INTEGRANTE DEL COMITÉ DE MUJERES DE NUU SAVI KANI

Así como las mujeres respetan a los hombres, queremos que los hombres respeten a las mujeres. Esta Carta dentro del Reglamento Interno de la Policía Comunitaria le va a dar validez y se cuidará a las mujeres. También queremos decirles a los hombres, que la Carta de Derechos de las Mujeres solamente habla de igualdad entre hombres y mujeres pero que no se van a cambiar los papeles, sino que la queremos para que hombres y mujeres nos ayudemos.

También es importante que las mujeres tengamos voz y voto porque nosotras las mujeres también tenemos derecho a ocupar cargos grandes y no solamente debemos estar en la cocina. Queremos que el pueblo siga apoyando y respetando a la Policía Comunitaria para que no vuelvan a suceder las cosas que sucedían antes; por eso hago entrega de las firmas que se juntaron en mi comunidad.

Agradecemos a todos los que están presentes porque esta Carta beneficia a nuestros hijos y seguiremos enseñándola.

ADELAIDA CAYETANO HERRERA, INTEGRANTE DE LA COMUNIDAD DE CHILIXTLAHUACA

Pensamos que esta Carta es buena porque ya no se va a pelear la gente y se respetará a la mujer. Estamos de acuerdo en que ya no se venda a las mujeres porque no son cosas ni animales, y que si una mujer tiene novio y el hombre quiere a la mujer, la debe respetar y no obligarla a hacer cosas ni amenazarla.

Por eso creemos que la Carta va a ayudar para mejorar la comunidad, así que dejamos estas firmas solicitando que la Carta de Derechos de las Mujeres sea parte del Reglamento Interno de la Policía Comunitaria y que se haga ley en nuestra comunidad a partir de este momento.

FLORENTINA ESTEBAN AGUILAR, INTEGRANTE DE LA COMUNIDAD DE LLANO PERDIDO

Cada comité entregó las firmas de su comunidad a las autoridades comunitarias, y en una votación general se aprobó la Carta ante la asamblea. Todas las manos estaban levantadas, las de todos y todas, de todas las edades, por lo que, sin tener siquiera que hacer un conteo, la moderadora de la mesa gritó en

el micrófono "¡Ya ganamos!". Ese triunfo declarado, no era el triunfo de las mujeres, era el triunfo de los pueblos de la Montaña y de la CRAC-PC.

V. UN AÑO DESPUÉS

Ha pasado ya un año desde la presentación y aprobación de la Carta de los Derechos de la Mujeres a las autoridades comunitarias en Zitlaltepec, Guerrero. A lo largo de este año las mujeres no han quitado el dedo del renglón y siguen trabajando en sus comunidades. Algunos comités han cambiado, se han hecho más grandes, se han rolado las responsabilidades y se ha nombrado a nuevas integrantes.

La organización de mujeres en la Montaña ha tenido impacto también en las otras regiones, y la CRAC sabe que es importante que en todas y cada una de sus comunidades el respeto y la participación de las mujeres sea garantizada y aceptada por sus miembros, quienes también están seguros que la lucha es imposible sin la otra mitad del cielo, sin la otra mitad del mundo, sin la otra mitad de la resistencia, de la lucha: las mujeres.

*

CARTA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

Para garantizar que en todo el territorio comunitario las mujeres vivan con dignidad y libres de violencia, que se reconozca el valor de su trabajo, que se respete su libertad para decidir sobre su vida y su cuerpo, así como el respeto a sus derechos a la salud y a la educación, a la participación política y a una vida plena como sujetos y constructoras del desarrollo y el futuro de sus pueblos, se acuerda

1. Que se respete el derecho de la mujer a un trabajo digno y bien pagado.
2. Que se reconozca por igual el derecho de mujeres y de hombres a heredar los bienes de la familia.
3. Que se prohíba cualquier tipo de violencia, sean golpes, insultos o en general el maltrato en contra de las mujeres y sus familias.
4. Que se prohíba que una persona obligue a una mujer a tener relaciones sexuales en contra de su voluntad, aunque sea el propio marido.
5. Que se obligue a los hombres a mantener económicamente a su familia.
6. Que cuando un marido cele a su esposa y la culpe de tener relaciones amorosas con otro hombre, está obligado a comprobarlo. Así también, cuando una mujer cele a su marido y lo culpe de la misma falta, tiene la obligación de comprobarlo.

7. Que toda mujer en caso de embarazo y/o enfermedad tiene derecho a ser atendida y ayudada por el marido para garantizar su salud.

8. Que se reconozca la libertad de las mujeres para decidir sobre su vida y su cuerpo.

9. Que se prohíba la venta de mujeres.

10. Que se reconozca el derecho de las mujeres a salir donde ellas tengan y quieran ir y cuando ellas quieran hacerlo.

11. Que se garantice que las mujeres y los hombres, las niñas y los niños, tengan el mismo derecho y las mismas oportunidades de estudiar en todos los niveles.

12. Que se establezca la obligación de los padres de encargarse económicamente de los gastos ocasionados por la educación de sus hijos.

13. Que se fomente y se respete la organización y participación de las mujeres en los asuntos de la comunidad.

14. Que se garantice la participación de las mujeres en las Asambleas respetando su derecho a voz y voto.

15. Que se garantice a las mujeres el derecho a ser elegidas y a ejercer cualquier cargo de representación como coordinadoras, comisarias, comandantas y otros, y que se les respete en el ejercicio de su cargo.

Para garantizar que estos 15 puntos de la Carta de los Derechos de las Mujeres se cumplan y se hagan valer a cabalidad, las ocho comunidades que la elaboran mandatan a la Policía Comunitaria nombrada por nuestros pueblos, y a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias que sometan a proceso de reeducación a todos los que cometan alguna falta y no respeten alguno de los 15 puntos señalados.

Ésta es la Carta que recoge las propuestas de ocho comunidades en las cuales se han realizado los Talleres de Derechos de las Mujeres y las Asambleas de reflexión y discusión en torno al tema de los derechos de las mujeres: Zitlaltepec, San Marcos, Santa Cruz Cafetal, Llano de las Flores, Llano de las Flores I, Nuhu Savi Kani, Chilixtlahuaca y Llano Perdido, mismas que participan en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) y forman parte de la sede de Zitlaltepec, en el municipio de Metlatónoc, estado de Guerrero.

Desinformados, en <http://desinformemonos.org/2011/10/el-otro-brazo-de-la-justicia-comunitaria-organizacion-de-mujeres-en-la-montana-de-guerrero/>.

Apéndice 2
¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!!
(las mujeres xinkas feministas comunitarias, Guatemala)

I. Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias (Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa [Guatemala] —amismaxaj Integrantes del Sector de Mujeres Mesoamericanas en resistencia, Asambleas del Feminismo Comunitario y Marcha Mundial de Mujeres)

Nosotras, mujeres xinkas feministas comunitarias, montañeras, luchadoras, viviendo y conviviendo en la montaña de Xalapán, hoy doce de octubre nos pronunciamos, en la conmemoración del Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas, para denunciar a los pueblos originarios y occidentales del mundo:

- Que las mujeres indígenas desde nuestro territorio cuerpo, seguimos sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan y se manifiestan en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades.
- Que la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía.
- Cuando a las mujeres indígenas se nos designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos.
- Cuando se nos delega dentro de las organizaciones indígenas u organizaciones territoriales, cargos que refuncionalizan el rol doméstico.
- Cuando nuestros pensamientos, sentires y actuares no son valorados, porque cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental.
- Que debido a nuestros planteamientos políticos como feministas comunitarias, hemos sufrido y seguimos sufriendo represión en la montaña por parte de algunos compañeros del movimiento indígena y por parte del actual Gobierno Indígena.

Por lo cual nos declaramos:

- En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión patriarcal originaria y occidental, que se quiera manifestar en contra de nuestro primer territorio cuerpo.
- En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neo saqueo transnacional.
- Contra todas las formas de colonialismo que arremeten contra las mujeres en lo íntimo, privado y público, por lo cual asumimos acciones que desde lo individual y colectivo, fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios.
- En acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos.

Mujeres xinkas feministas comunitarias...
¡¡¡En recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra!!!
¡¡Despatriarcalizando el territorio cuerpo-tierra!!
¡¡Descolonizando nuestro territorio cuerpo-tierra!!
¡¡Porque sin despatriarcalización, no hay descolonización!!

Altepet ,12 de octubre de 2011

Capítulo 11
Juventud, educación popular, maestros

La larga marcha del TIPNIS:
nuevos horizontes para la educación popular
Benito Fernández

Resistencias urbanas y formación de sujetos para la acción emancipada. La experiencia de la Red Juvenil de Medellín (1991-2011)
Edison Villa Holguín

La batalla por Oaxaca: la represión
y la resistencia revolucionaria
Eugene Gogol

Apéndice 1
#YoSoy132: movimiento estudiantil en México

Apéndice 2
Los estudiantes chilenos
Camila Vallejo

Apéndice 3
Extractos de los libros de la Escuelita zapatista

La larga marcha del TIPNIS: nuevos horizontes para la educación popular

*Benito Fernández**

Yo creo que nos deberían preguntar cómo queremos
que sea nuestro desarrollo de acuerdo con nuestra
cosmovisión, sin imponernos una cultura ajena.
Todos somos diferentes y no nos pueden
ensartar a todos en el mismo pacumutu.

Bertha Bejarano, líder indígena de la IX Marcha

El TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure) es una franja territorial ubicada en el departamento del Beni y fronteriza con el departamento de Cochabamba, en el oriente de Bolivia. En ella habitan principalmente comunidades de las etnias yurakaré, shimán y mojeño-trinitario. En el año 1996 fue declarada Territorio Comunitario de Origen (TCO), una modalidad de propiedad agraria reconocida por la Constitución de 1994, donde pueblos campesinos y comunidades indígenas desarrollan sistemas de organización económica, social y cultural comunitarios. Con el paso del tiempo, campesinos colonizadores han ido penetrando en este espacio y han constituido el llamado "Polígono 7", donde la tierra ha sido loteada por familias de origen andino, cuya principal fuente económica es el cultivo de la hoja de coca.

La decisión del gobierno de construir una carretera que atravesaría el corazón del TIPNIS generó el rechazo de estas poblaciones, por atentar contra sus derechos de previa consulta y decisión sobre su territorio, en cumplimiento de la Constitución Política del Estado Plurinacional, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Esta voluntad de hacer valer sus derechos y defender la biodiversidad y el medio ambiente en una de las áreas protegidas de mayor riqueza natural de Bolivia se expresó en la realización de la VIII y IX Marcha, que desde sus comunidades de origen movilizaron a las familias, dirigentes y autoridades in-

* Docente universitario y educador popular.

dígenas del TIPNIS hacia la ciudad de La Paz, sede del gobierno central, después de largos recorridos y penurias sin fin.

Desoyendo estos reclamos, y la propia Constitución vigente en Bolivia, el gobierno nacional, a través de la Ley 222, ha instrumentado una "consulta previa", sin visos de legalidad,[1] destinada a dotar de la ansiada legitimidad a su proyecto de carretera.

Los pueblos indígenas originarios del TIPNIS están oponiendo resistencia a la consulta y el ingreso de los funcionarios del gobierno al TIPNIS, y para ello cuentan además del respaldo constitucional, con la solidaridad y el apoyo de una gran mayoría de la población boliviana.

Fueron los pueblos indígenas del oriente boliviano los que protagonizaron numerosas marchas, que tuvieron como meta la lucha por la vida, la dignidad y el territorio. Entre sus demandas estuvo que Bolivia tuviera una nueva Constitución Política, hecha realidad años después, en el año 2009, durante el gobierno de Evo Morales.

I. LA VIII MARCHA INDÍGENA

La marcha por el TIPNIS, protagonizada por las comunidades indígenas de shimanes, yurakarés y mojeño-trinitarios, se inició ya con la VIII Marcha (agosto-octubre de 2011) y tuvo como objetivo la defensa del derecho colectivo de los pueblos que habitan el TIPNIS a la consulta sobre su territorio cuando, por diversos medios, se supo que el gobierno boliviano había hecho acuerdos con el gobierno brasileño y se habían firmado contratos con la constructora brasileña OAS, con créditos del Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social del Brasil (BNDES), para la construcción de los 303 kilómetros de carretera entre Villa Turani (Cochabamba) y San Ignacio de Moxos (Beni), que atravesaría el corazón del TIPNIS.

Estos acuerdos fueron hechos a espaldas de los indígenas residentes en el parque, por lo que se violó la propia Constitución Política del Estado Plurinacional, que reconoce el derecho a la Autodeterminación de los Pueblos indígenas y a la consulta previa (capítulo IV).

La VIII Marcha fue una decisión orgánica lograda en un encuentro de representantes y autoridades de las comunidades del TIPNIS realizado durante los primeros días de agosto de 2011 en la comunidad de San Pablo del río Isiboro. La marcha recorrió centenares de kilómetros hasta llegar a la ciudad de La Paz, el 19 de octubre, en donde fueron recibidos apoteósicamente por la

[1] La Sentencia 300 del Tribunal Constitucional Plurinacional condicionó la legalidad de la "consulta" a la concertación previa con la población indígena afectada, cosa que, a todas luces, no ha sucedido.

población paceña, después de que varones, mujeres, niños y hasta ancianos lograran superar la accidentada geografía y, sobre todo, los permanentes obstáculos que el gobierno y sus aliados campesinos colonizadores y cocaleros pusieron a los marchistas.

En efecto, ya desde el primer momento el gobierno del MAS intentó frenar la marcha recurriendo a la persuasión, la guerra sucia mediática y, cuando la marcha lograba el apoyo masivo del pueblo boliviano, se recurrió a los aparatos represivos del Estado, lo que se hizo efectivo en la localidad de Chaparina, escenario de una violenta intervención el 25 de septiembre en el Puente San Lorenzo. La intervención registrada por la prensa oral y escrita, y por la televisión, tuvo particulares rasgos de violencia, que no perdonó ni a las mujeres ni a los niños. Las organizaciones indígenas hicieron las denuncias en foros internacionales, y reclaman que hasta el día de hoy el gobierno no hizo ningún esfuerzo serio por identificar y castigar a los verdaderos culpables de la represión.

El coraje de los marchistas y el apoyo del pueblo boliviano llegado desde todas partes, hizo posible que la marcha se recompusiera y finalmente alcanzara la meta: llegar a la sede de gobierno.

En este contexto de presión popular, sumado a las denuncias de corrupción en los contratos con la OAS, y a la coherencia y la fuerza misma de los planteamientos indígenas, es que la Asamblea Plurinacional se vio obligada a dictar la Ley 180, que prohíbe la construcción de la carretera y a declarar la "intangibilidad" del TIPNIS.

Otra consecuencia no menos trascendental: en el trayecto los indígenas fueron permanentemente hostigados por grupos de campesinos y cocaleros adictos al partido de gobierno, lo que dio lugar a la ruptura del Bloque Popular que apoyó el ascenso de Evo Morales a la jefatura del Estado.

Así lo manifestó Pedro Nuni, diputado indígena de la Asamblea Plurinacional:

> Nosotros los diputados indígenas asumiremos una posición de independencia como parlamentarios indígenas, con voz propia porque ya no queremos pertenecer al MAS. De aquí en adelante la bancada indígena hará respetar la Constitución Política del Estado y los derechos de los pueblos en calidad de hijos legítimos de la Madre Tierra [...] No venimos a tumbar a Evo, queremos hacer una agenda que permita a los bolivianos no ser esclavos de un partido que quiere hegemonizar y crear una dictadura.[2]

[2] "El conflicto del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) y sus consecuencias para el Estado Plurinacional de Bolivia", en *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, 2012, pp. 41-42.

Sin embargo, el gobierno nunca aceptó su derrota, y usando como punta de lanza sus "movimientos sociales", organizó una "contramarcha" que exigía la construcción de la carretera. Como respuesta a esta movilización, Evo Morales decide restar legitimidad a la Ley 180, y en su lugar se hace promotor de una nueva Ley de "consulta previa", la 222, que busca, cambiando las reglas de juego de la democracia indígena, legitimar la construcción de la carretera por el TIPNIS. Una costosa campaña mediática de desprestigio de los principales dirigentes, acompañada de promesas y "regalos" para quienes aceptaran la nueva ley de consulta, han sido las estrategias más utilizadas para acabar de una vez con los insurrectos del TIPNIS.

II. La IX Marcha

Las comunidades indígenas del TIPNIS se dan cuenta de la maniobra y deciden iniciar la IX Marcha. Ésta fue convocada y estuvo dirigida por la Subcentral del Sécure y la Subcentral del TIPNIS, quienes representan a las comunidades indígenas del TIPNIS. Esta Marcha fue apoyada orgánicamente por la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ). Ambas organizaciones aglutinan a la mayoría de las poblaciones indígenas de la región amazónica y del altiplano de Bolivia.

La Marcha Indígena asumió como objetivo "La defensa de la vida y la dignidad, los territorios indígenas, los recursos naturales, la biodiversidad, el medio ambiente y las áreas protegidas, cumplimiento de la CPE y el respeto a la democracia".

La IX Marcha se inició con alrededor de 300 marchistas, integrados por familias de los pueblos yurakaré, mojeño-trinitario y shimán. Partió el 27 de abril desde la ciudad de Trinidad, capital del departamento del Beni, con el objetivo de llegar a La Paz, sede del gobierno boliviano, para hacer valer sus principales demandas:

- Cumplimiento de la Ley 180 decretada por la Asamblea Plurinacional en octubre de 2011, que prohíbe la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos, al partir en dos el territorio del TIPNIS.
- Abrogación de la pretendida Ley 222, que el gobierno y sus aliados están impulsando a título de "consulta previa", y el retiro de las fuerzas navales y militares, y de funcionarios gubernamentales encargados de distribuir "regalos" (motores fuera de borda, celulares, herramientas...) para comprar adhesiones y ejecutar dicha consulta.

- Cumplimiento de la Constitución Política del Estado Plurinacional y los compromisos del gobierno sobre el Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado del Parque.

Como sucedió en la VIII Marcha, la IX enfrentó los obstáculos naturales y climáticos así como los "cercos" de las poblaciones leales a Evo Morales, y una nueva y más sofisticada guerra sucia y de desinformación, que contravenía las declaraciones de los gobernantes quienes decían "garantizar la libre expresión y manifestaciones de la población".

Con esto, según Gonzalo Colque, director de la Fundación Tierra, el gobierno ha vulnerado principios fundamentales de todo proceso de consulta, como son el actuar de buena fe y proporcionar información fidedigna. Las constantes llamadas al diálogo del Defensor del Pueblo y la representante de Naciones Unidas tampoco tuvieron eco.

La IX Marcha llegó a la ciudad de La Paz el 27 de junio., después de una caminata de 60 días, recorriendo 600 kilómetros. La población de La Paz, así como intelectuales y activistas de derechos humanos[3] se volcaron también esta vez a las calles, donde se los recibió con vítores y alimentos. En medio del crudo invierno paceño, los marchistas acamparon en las inmediaciones de la Vicepresidencia del gobierno, sin lograr entrar a la Plaza Murillo y obtener la anhelada entrevista con el presidente Evo Morales.

III. El TIPNIS interpela al poder establecido

¿Por qué el TIPNIS, un hecho aparentemente insignificante en la dinámica nacional, por su lejanía de los mayores centros poblados y administración pública, con poca población, sin un aporte visible al desarrollo nacional y al PIB, ha tenido en jaque al gobierno y ha estado sin interrupción en la agenda política desde hace más de dos años, obteniendo la adhesión de la mayoría de población y de destacadas personalidades y artistas?[4] La respuesta está cada vez más clara: lo es por el potencial subversivo y cuestionador al modelo de desarrollo

[3] "Las instituciones y organizaciones que trabajamos en temas de desarrollo, derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, derechos de las mujeres y derechos ambientales, demandamos enérgicamente la apertura del diálogo y la búsqueda de una solución del conflicto en el marco del respeto pleno a los postulados de la Constitución Política del Estado y a los derechos de los pueblos indígenas que integran la IX Marcha, así como sus estructuras orgánicas". Comunicado de organizaciones e instituciones sobre la IX Marcha en defensa del TIPNIS, La Paz, 6 de julio de 2012.

[4] Una acción popular contra la extemporánea consulta, hecha de mala fe, ha sido promovida, entre otros, por el cantante Luis Rico, el politólogo Roger Cortés, el intelectual José

y al proyecto de poder del MAS, hoy día convertido en un proyecto conservador.

En efecto, la Marcha Indígena del TIPNIS está quebrando muchos mitos de los que se alimentaba el proyecto político del MAS, como partido gobernante. El mito de los derechos de la Madre Tierra (Pachamama);[5] el mito de "mandar obedeciendo al pueblo"; el mito del Estado Plurinacional: el mito de la "revolución democrática cultural", el mito de la educación comunitaria, intra e intercultural...

Todos estos mitos le han dado al MAS y a su líder Evo Morales grandes dividendos a nivel internacional, gracias a un permanente maquillaje de los medios de comunicación.

El TIPNIS ha lavado el rostro y la imagen indígena de Evo Morales para mostrarlo en toda la desnudez de líder cocalero más cercano al sindicalismo y al nacionalismo, hoy día convivientes con el modelo de desarrollo capitalista y extractivista.

El TIPNIS no sólo denuncia y cuestiona, sino que también anuncia nuevos caminos para la transformación. Frente al divisionismo impulsado por el gobierno entre pobladores del campo y la ciudad, entre indígenas del oriente y altiplano, enfrentándolos con campesinos cocaleros y colonizadores, está emergiendo un nuevo sujeto político con propuestas de integración, de unidad en la diversidad, y se están tendiendo puentes de apoyo y solidaridad entre indígenas del oriente y occidente, que luchan juntos por una verdadera democracia participativa, un modelo de desarrollo que respete los derechos de la naturaleza así como los derechos individuales y colectivos de todos los bolivianos, que es como decir garantizar ante todo el derecho a la vida.

En otras palabras, el TIPNIS muestra un gran potencial ético, político y pedagógico, lo que lo convierte en un hecho privilegiado para los educadores populares.

IV. EL TIPNIS COMO HECHO EDUCATIVO

Quiero ahora referirme a estos hechos como un auténtico *locus pedagogicus*, un lugar privilegiado para entender los procesos educativos y aprendiza-

---

Antonio Quiroga, el abogado Waldo Albarracín, la ex constituyente Loyola Guzmán y el periodista Remberto Cárdenas.

[5] El gobierno del MAS ha llevado a Evo Morales a la Cumbre de Río+20 para que se tome en cuenta la "Ley de la Madre Tierra". Resulta curioso y también cínico que quienes defienden precisamente el contenido de esa Ley, los pueblos indígenas del TIPNIS, sean vilipendiados por el gobierno de Evo Morales por oponerse a una carretera inconsulta que llevaría "desarrollo" a las comunidades indígenas.

jes ligados a la construcción del Poder Popular y del Proyecto Popular de Emancipación, horizonte de la educación popular.

Los educadores populares han reivindicado desde siempre las luchas del pueblo por sus derechos inmediatos (comida, vestido, vivienda...) y estratégicos (poder de decisión) como lugares y momentos privilegiados para el aprendizaje. Con ello no se excluyen otras formas y lugares más institucionalizados, pero se recupera de estos hechos todo el potencial de conscientización y organización de las clases oprimidas, y por tanto su potencial transformador.

Esto ha sucedido en la Guerra del Chaco, cuando desde las trincheras se hacían análisis de la realidad nacional y se proyectaban los cambios que vendrían después con la Revolución del 52 y la Reforma Agraria. Todas las dictaduras, junto a hechos de sangre y represión, han sido escenarios de mayor conciencia, organización y transformación protagonizados por las clases populares en la búsqueda de un nuevo orden de mayor justicia e igualdad.

No hay que ir muy lejos. La Guerra del Agua en Cochabamba (enero-abril de 2000) y el Octubre Negro en La Paz y El Alto (octubre de 2003) han sido hechos recientes contra la dictadura del capital, que alumbraron cambios en nuestra vida política y social, y de los que se beneficiaron quienes hoy ostentan el poder.

Entonces, no debemos hablar en singular de "proceso de cambio", como si fuera algo nuevo en nuestra historia, sino de "procesos de cambio" que se han ido sucediendo y articulando, y que forman parte del caudal de liberación, todavía inconclusa, del pueblo boliviano.

Y ya con el actual gobierno del MAS y Evo Morales asistimos a hechos muy similares como han sido la resistencia al gasolinazo (Navidad de 2010) y ahora la marcha de los pueblos indígenas del TIPNIS.

Como hecho educativo, el TIPNIS es portador de sujetos, metodologías y aprendizajes que conforman un patrimonio vivo de la educación popular.

V. El pueblo enseña al pueblo

La experiencia del TIPNIS nos plantea una interrogante urgente: ¿quién es el pueblo, sujeto de la transformación? ¿Son los indígenas? ¿Son los cocaleros? ¿Son los movimientos sociales...? ¿Es el gobierno que dice representar y "obedecer" al pueblo?

Una lección que nos transmite el TIPNIS es que el pueblo tiene que ser un sujeto, no un objeto, y que este sujeto tiene como horizonte un proyecto de liberación para todos y todas, hombres, mujeres, niños, ancianos, trabajadores, empresarios, clases media y alta. Es el pueblo el que construye la hegemonía popular, entendida no como "dictadura del que ostenta el poder del Estado",

sino como capacidad de llevar a todos los actores sociales hacia una sociedad donde tengan plena vigencia los derechos individuales y los derechos colectivos. Ello se expresa en el eslogan que no dejó de corear la población en las numerosas manifestaciones de apoyo a lo largo y ancho de Bolivia: "El TIPNIS somos todos. Otro desarrollo es posible".

La primera cualidad del pueblo transformador es, por tanto, ser sujeto de los cambios. Paulo Freire ha sido muy claro cuando afirma que los "vanguardismos", las "elites políticas" que dicen representar al pueblo, iluminar al pueblo, en realidad expropian el protagonismo del pueblo, expropian su palabra, sus símbolos y sus sueños, no son realmente verdaderos conductores de los cambios.[6]

> La disputa, la discusión de ideas y el debate; la protesta y la crítica son mecanismos esenciales e irrenunciables que tiene la izquierda para llamar la atención de los que mandan y a veces no obedecen. La monolítica y acrítica aceptación de "la línea" que viene de arriba es de triste memoria en la izquierda no sólo latinoamericana. La democracia participativa implica no acallar sino, al contrario, estimular el intercambio de opiniones, la variedad de propuestas, los distintos puntos de vista.[7]
>
> Ahora que las cosas, en esta coyuntura crítica, se muestran no como son en lo cotidiano sino como son verdaderamente, nos damos cuenta que la descolonización es algo mucho más que un discurso, y que el gobierno no tiene ni la más mínima idea de lo que significa descolonizar el Estado. Por eso, para pretender ser la vanguardia del proceso tiene que arrebatar ese lugar a la verdadera vanguardia. Por eso interviene el gobierno la marcha indígena en defensa del TIPNIS. Se trata de un rapto. Sólo pueden ser vanguardia, poniéndose ellos como vanguardia. El pueblo no los puso para que decidieran al margen del pueblo sino para que obedezcan las decisiones del pueblo. No viven el proceso pero pretenden dirigirlo, desde aquella "iluminación" que creen infalible.[8]

[6] "La izquierda autoritaria resulta ser más elitista que la derecha. En efecto, ésta teme que las clases populares se vuelvan críticas de la situación de injusticia y se organicen para cambiarla, mientras que la izquierda autoritaria minimiza el trabajo crítico de las bases, y lo tilda de idealista, populista y hasta espontaneísta, manifestando con ello no confiar en la capacidad del pueblo para conocer las causas de los acontecimientos. Y por ello, apuesta a la propaganda ideológica, y el impacto de los eslóganes. Al hacerlo, por tanto, afirma su capacidad de saber y promueve *su* verdad como la *verdad única* [...]. Esta verdad elaborada al margen de la experiencia popular e independiente de ella, debe bajar hasta el cuerpo de las clases populares "incultas" para "salvarlas". Así las clases populares no necesitan ser llamadas al diálogo, al ser, *por naturaleza*, incompetentes. Sólo tienen que abrirse y seguir dócilmente las *palabras de orden* de quienes son técnica y científicamente competentes". Paulo Freire, *Política y educación*, 1996.

[7] Rafael Cuevas, "Bolivia. Mandar obedeciendo", en *Alainet*, 13/10/2011.

[8] Rafael Bautista, "El 18 Brumario del Kananchiri", en *La victoria indígena del TIPNIS*, *op. cit.*, pp. 211-212.

Como se aprecia en las citas previas, quienes han estado en la marcha del TIPNIS no han dejado de subrayar la misma idea. Las frases que más se oyen son: "hemos sido engañados", "nos han utilizado como escalera para llegar al poder", "nos han instrumentalizado".

El sujeto es el pueblo revolucionario, que no viene dado *a priori*, que no se construye artificialmente, sino que demuestra serlo en el proceso de construcción de ese proyecto popular y su capacidad de generar hegemonía.

Volviendo a las preguntas con que iniciamos esta reflexión: ¿podemos identificar, a partir del TIPNIS, quién es el pueblo con las características de sujeto de los procesos de cambio, quién es el pueblo que asume como su lucha la transformación, la defensa de los derechos individuales y colectivos, la defensa de la naturaleza, la perspectiva de un país donde todos los pueblos, todas las personas, todas las culturas tendrán un lugar y un reconocimiento?

La respuesta no puede ahora ser difícil. Son los pueblos indígenas del TIPNIS y pueblos indígenas solidarios de su lucha, son todas las personas que se solidarizan material e intelectualmente con esa causa y están dispuestos a acompañar esa lucha desde sus propias identidades y lugares de trabajo. En suma, son los sectores oprimidos, para quienes no existe justicia y satisfacción de sus derechos.

Sin duda, en su momento las organizaciones de los cocaleros, los campesinos, los colonizadores (ahora llamados curiosamente "interculturales") que apoyan y están representados en el gobierno del MAS fueron "sujetos políticos de cambio"; sin embargo, frente a las propuestas del TIPNIS se han mostrado conservadores, y no revolucionarios. Se han mostrado sectarios en sus intereses sin tomar en cuenta los intereses de los oprimidos, como son los pueblos indígenas del oriente y altiplano. Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser considerado revolucionario y protagonista de un proceso de cambio. Como decía Giulio Girardi, recientemente fallecido, la autodeterminación de los pueblos indígenas no es nada si no es solidaria.[9]

No bastan, por tanto, los discursos, no bastan las leyes, no basta la propaganda; ser pueblo significa acciones de cambio, respeto a las leyes que se ha dado el mismo pueblo, respeto al otro en toda la gama de diversidades, de género, de cultura, de oficio, incluso de ideas...

El sujeto político se constituye al mismo tiempo en sujeto educativo, es decir, sujeto que enseña a los demás sectores del pueblo y sus aliados en torno al proyecto de transformación; pero que al mismo tiempo aprende de ese pue-

[9] Cfr. Giulio Girardi, "El derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos, eje de una nueva civilización según el movimiento indígena, negro y popular de Abya Yala", en *Formando actores en la alternativa a la globalización neoliberal. Los nuevos desafíos de la educación*, La Paz, CENPROTAC, 2003, pp. 59 y ss.

blo, asumiendo el verdadero sentido de la frase que acuñaron los zapatistas: "mandar obedeciendo al pueblo", "luchar no para tomar el poder sino para cambiarlo".

VI. CÓMO EL PUEBLO ENSEÑA AL PUEBLO

Existen múltiples formas en las que el pueblo enseña al pueblo. Las reflexiones de los líderes, de los intelectuales, los cursos, talleres, conferencias, artículos y debates a través de los medios, son todas formas importantes de cómo desarrollar conciencia y compromiso en la construcción de un sujeto político y de un proyecto popular liberador.

Pero queremos ahora rescatar la metodología particular desarrollada por los marchistas del TIPNIS, que ha logrado tanto impacto y adhesión de la población de Bolivia, e incluso ha puesto en crisis a muchas personas identificadas con el proyecto político del MAS.

Podemos decir que la "marcha y movilización por el TIPNIS" ha sido una especie de "eje metodológico" en torno al cual se han suscitado y desarrollado un conjunto de métodos y dispositivos educativos, cuyo impacto lo tenemos en las masivas movilizaciones y reflexiones que se han dado en toda Bolivia y fuera de Bolivia a favor de la defensa del Parque y por un nuevo modelo y enfoque de desarrollo.

Un primer método ha sido la "*exigibilidad*" de los derechos individuales, colectivos y de la Madre Tierra. Esta exigibilidad está en el centro de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, la cual está por encima de cualquier proyecto de acumulación de poder que pretenda erigirse al margen o por encima de ella.

Complementando la exigibilidad está la búsqueda de la *coherencia entre teoría y práctica*, entre principios y acciones, entre los discursos y la realidad. Si hay una contradicción fundamental en el actual partido de gobierno, ya desde el inicio de su gestión, es el abuso del lenguaje y la propaganda *versus* la práctica en el manejo estatal, y la violación de las leyes cuando éstas son un obstáculo para la concentración del poder. El TIPNIS es un caso paradigmático de esta contradicción.

El recurso del *diálogo* ha sido otra metodología defendida y aplicada por los marchistas del TIPNIS. Desde el primer momento pidieron e incluso exigieron la presencia del presidente Evo Morales, quien nunca aceptó esa invitación.

Hay que analizar detenidamente los numerosos intentos de "diálogo" planteados por el gobierno de Evo Morales, y que, como sabemos, fracasaron.

¿Hubo una verdadera voluntad de diálogo de parte de los operadores políticos del gobierno? Todo indica que los ministros no fueron a "dialogar", sino a imponer o tratar de convencer de una decisión inconstitucional previamente tomada: la carretera por el TIPNIS se ejecutará sí o sí, puesto que ya hay compromisos y papeles firmados hace tiempo y a espaldas de los propios habitantes del Parque Isiboro Sécure. El propio presidente Evo Morales, que no pierde ocasión de visitar a los cocaleros del trópico de Cochabamba y estar presente en todas las citas internacionales, no tiene tiempo para "dialogar" con los marchistas. En último caso, que ellos vengan a hablar con el presidente en La Paz. ¿Una versión novedosa de "mandar obedeciendo al pueblo"?

Está claro que, para que haya verdadero diálogo, es decir, voluntad de solucionar un problema o conflicto como el suscitado en el TIPNIS, debe haber condiciones que lo hagan posible.

La primera condición es *el apego a las leyes*, si éstas son justas y fruto de acuerdos nacionales e internacionales. Las leyes no se discuten, se aplican, y sobre esa base se construye el diálogo. ¿Las comisiones del gobierno conocían y tenían voluntad de respetar estas leyes? Lo que se ha constatado en las conversaciones y la dinámica del conflicto es que no hubo en los representantes gubernamentales voluntad de cumplir estas leyes. Los marchistas, en cambio, han recurrido de forma permanente a lo establecido en la Constitución Política del Estado Plurinacional y a la normativa internacional.

Otra condición importante es *el respeto al otro*, a sus puntos de vista sobre el problema.

¿Respetaron los representantes del gobierno a los marchistas al recurrir a los insultos, denuncias injustificadas, "manos negras" que nunca aparecieron, y el fácil recurso de acusarlos de ser instrumentos de la derecha y el imperialismo? Los marchistas, en cambio, han hecho uso de su legítimo derecho a expresar sus puntos de vista frente a las autoridades, y por eso exigieron la presencia del presidente.

El respeto al otro se ignora o rompe cuando *se recurre a la violencia*. El uso sistemático de la violencia verbal y propagandística contra los marchistas se complementó en la VIII Marcha, con los tristes sucesos del 25 de septiembre en los que se hizo uso de la violencia física y psicológica, decidida y monitoreada por altos personajes del gobierno y la complicidad de los "hermanos(¿?) colonizadores" (ahora disfrazados de "interculturales").

¿Hubo violencia de parte de los marchistas hacia el canciller Choquehuanca, que los visitó para que desistieran de sus demandas? ¿Policías bien pertrechados, con armas contundentes, fueron "vilmente atacados por las flechas" de los indígenas? Fueron mujeres las que obligaron a Choquehuanca a respetar su derecho a tener paso libre y abastecerse de agua y alimentos para

sus hijos. ¿Quién ejercía ahí la violencia? ¿Cuánto tiempo estuvo "secuestrado" el ministro, que pudo regresar tranquilo a La Paz después de conminar, que no "dialogar", a los marchistas?

El pueblo enseña al pueblo con la *fuerza de la razón* y no con la razón de la fuerza.[10]

Otro matiz muy importante: el pueblo aprende y enseña no sólo con la razón sino con el corazón y el recurso a la no violencia: "El proceso de cambio no se construye con patadas ni puñetes, sino con el corazón" (Celso Padilla, dirigente del TIPNIS). Las Marchas del TIPNIS han sido momentos de mucha emoción y solidaridad, inspirando carteles, canciones, danza, poesía y numerosos libros.

VII. ¿CUÁLES SON LOS APRENDIZAJES DEL TIPNIS?

Como hecho pedagógico privilegiado, la marcha por el TIPNIS es portadora de importantes aprendizajes, a través de un "currículum" no escrito, construido al calor de la lucha por la defensa de los derechos humanos fundamentales y de la Madre Tierra.

La Marcha del TIPNIS, en cuanto eje metodológico de los procesos de aprendizaje, ha supuesto una ruptura con lógicas de poder que se venían imponiendo por diferentes vías a la población, y que estaban generando miedo, por un lado, y conformismo por el otro.

La marcha por el TIPNIS ha abierto nuevas posibilidades y esperanzas a quienes buscan una sociedad más justa y democrática y luchan por ella. Veamos algunos de estos aprendizajes.

A. OTRO PROCESO DE CAMBIO ES POSIBLE

La historia de Bolivia ha estado jalonada por momentos de conflicto social y político, frutos de las contradicciones originadas en la lucha de intereses, y en la inquebrantable voluntad de liberación de los pueblos.

Ello significa que siempre han existido procesos de cambio y que su resolución ha tenido que ver con la correlación de fuerzas y la conducción de los mismos, en contextos determinados.

Las luchas de independencia de Bolivia (1825), la Revolución de 1952, la derrota de las dictaduras militares (1982), la insurrección de El Alto y la

[10] Giulio Girardi, "Resistencia y alternativa popular a la globalización neoliberal", *op. cit.*, p. 53.

huida de Sánchez de Losada (2003), por citar los momentos más llamativos, han sido generados y han generado procesos de cambio.

Sin embargo, los "procesos de cambio" han estado determinados por los contextos y por los actores, quienes han sido líderes de esos procesos y les han dado una direccionalidad emancipadora. No cabe duda que la "revolución democrática cultural" ha sido uno de esos procesos de cambio, liderado por Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS). Sin embargo, como la misma historia nos enseña, muchos de esos procesos de cambio pueden desviarse de sus principios inspiradores, y convertirse en "bloqueadores" del cambio.

Es frecuente escuchar, a muchos de los que apoyaron la "revolución democrática cultural", tanto de las clases medias progresistas como de líderes de los movimientos sociales, e intelectuales de izquierda, que el proceso de cambio del MAS ha sufrido notables desviaciones, que la Marcha del TIPNIS ha puesto al desnudo la flagrante violación de los derechos humanos, individuales y colectivos, y, lo peor, la "justificación política" que los gobernantes han hecho de esos atropellos.

El "gobierno del cambio" no gobierna escuchando al pueblo boliviano y ése es un grave error político porque una obra desarrollista y mercantilista como la carretera en el TIPNIS no sólo pretende afectar a un área protegida, sino que está dividiendo a los sectores sociales que históricamente lucharon por la misma causa y está empezando a corroer los cimientos del proceso de cambio que ha costado años...[11]

B. OTRO DESARROLLO ES POSIBLE

La población ha entendido, finalmente, que los discursos sobre la Madre Tierra, la Pachamama, el desarrollo comunitario, la defensa del medio ambiente, alardeados en eventos nacionales e internacionales, se han quebrado ante la lógica del "capitalismo de Estado", en alianza con el gran capital internacional (Megaproyectos del IIRSA-Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional, para Bolivia, financiados por el BNDES Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social de Brasil)[12] y de Bolivia (banqueros y oligarquía agroindustrial), quienes nos dicen que el desarrollo de nuestro país de-

[11] Alex Contreras, "¿Éste es el proceso de cambio? Gobierno indígena contra marcha indígena", en *Alainet*, 13/10/2011. El investigador Luis Tapia ve en las intenciones del gobierno del MAS y el sector cocalero de "modernizar el TIPNIS" un rasgo de "colonialismo interno" consistente en desplegar un proceso de conquista de los territorios indígenas y hacer posible la expansión del capitalismo extractivista. Cfr. "Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente", en *La victoria indígena del TIPNIS, op. cit.*, pp. 265 y ss.

[12] Gustavo Soto Santiesteban, "Una mirada macroscópica al conflicto del TIPNIS", en *Alainet*, 13/10/2011.

pende del "gasolinazo", de los megaproyectos como la carretera del TIPNIS, y que enfrentan los intereses de los cocaleros y colonizadores con los intereses de los indígenas del oriente y altiplano.[13]

La marcha del TIPNIS ha develado y "de-construido" todos estos discursos, por lo que ha sacado a la luz visiones desarrollistas y destructoras de las naturaleza, ancladas en componendas y negociados nada transparentes.

Con la marcha del TIPNIS mucha población se ha "conscientizado" del valor que tiene la defensa de esta y otras reservas naturales y ecológicas de Bolivia para nuestra calidad de vida, para "vivir bien", y que la modernidad y la tecnología pueden convivir con estas reservas de vida, dependiendo de una visión de desarrollo verdaderamente alternativa.[14]

La Cumbre de los Pueblos por Justicia Social y Ambiental, paralela a la Conferencia sobre Desarrollo Sostenible Río+20 (junio de 2012), resalta,[15] frente a la "economía verde acuñada por el capitalismo", la defensa de los bienes comunes, de los derechos humanos y de la naturaleza, como alternativa a nuestro planeta enfermo. El TIPNIS representa, sin duda, una experiencia ejemplar de lucha por un nuevo modelo de desarrollo, basado en el "buen vivir" y el respeto a los derechos de la Madre Tierra.

C. OTRA COMUNICACIÓN ES POSIBLE

Ir al lugar de los hechos, registrar fielmente con imágenes lo sucedido, escuchar de los indígenas y población sus experiencias y propuestas, la denuncia de los actos de persecución y represión, dar seguimiento a través de medios independientes impresos, televisivos y radiales, de las vicisitudes de las agotadoras caminatas y de las frecuentes amenazas e insultos de personeros gubernamentales, nos ha enseñado que la libertad de expresión y prensa es necesaria para desmontar aparatos propagandísticos al servicio de una lógica concentradora del poder y para fortalecer la democracia.

[13] Manifiesto del grupo de intelectuales disidentes MASistas: "Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo", La Paz, junio de 2011.

[14] "Persiste el desafío de construcción de otro desarrollo, verdaderamente posneoliberal y poscapitalista de Estado, fundado sobre nuestra realidad plural, que encamine políticas públicas hacia un nuevo patrón de generación y distribución de riqueza postextractivista, bajo los principios de transformación productiva, generación de empleos dignos, equidad social y conservación ambiental". F. Wanderley, "El TIPNIS somos todos. Otro desarrollo es posible", *La Razón*, La Paz, 2 de diciembre de 2011.

[15] "La defensa de los bienes comunes pasa por la garantía de una serie de derechos humanos y la naturaleza, la solidaridad y el respeto a las cosmovisiones y las creencias de los diferentes pueblos, como por ejemplo, la defensa del 'Buen Vivir' como forma de existir en armonía con la naturaleza, lo que presupone una transición justa a construirse con los trabajadores/as y el pueblo".

En los hechos del TIPNIS llaman la atención los frecuentes cambios de discurso de los personeros del gobierno, y el uso de la maquinaria propagandística para desprestigiar al otro o confundir a la población con medias verdades.[16] Con frecuencia se quiere legitimar este tipo de comunicación para hacerle frente a la prensa de la derecha, que sólo busca la desestabilización.

Pensamos que una comunicación manipuladora y falsa es la que da alas a la prensa conservadora y antipopular. Por ello, el TIPNIS nos muestra que otra comunicación es posible.

Y otra comunicación es posible porque los pueblos indígenas y mucha gente que la apoya finalmente ha podido "perder el miedo" y hablar frente a las cámaras y escribir en los periódicos. "No le tenemos miedo a este gobierno", ha sido una frase repetida en las marchas, vigilias, bloqueos, huelgas de hambre, etc., en apoyo a quienes participan y lideran la marcha del TIPNIS. Las verdaderas "voces del TIPNIS", no suplantadas ni distorsionadas por los gobernantes, se están amplificando cada vez más, a pesar de los intentos de acallarlas.

> La democracia a diferencia de la dictadura es transparencia en la administración del poder; en ese marco, un gobierno debe practicar una comunicación política que convierta los disensos en consensos y fomente la diversidad, la pluralidad y deliberación como base de búsqueda de soluciones colectivas a problemas comunes, particularmente en situaciones de crisis. En este sentido, requerimos medios públicos y no maquinarias de propaganda que aprendió el juego del lenguaje para contrarrestar la verdad con la mentira y triturar al que piensa diferente con la falacia y el insulto.[17]

Esta maquinaria se ha puesto de nuevo en funcionamiento en la IX Marcha, al difundirse mensajes que atentan contra la dignidad de las personas y que criminalizan la marcha y a quienes la apoyan. Reaparecen los fantasmas del imperialismo, la oligarquía y la derecha desestabilizadora (fantasma porque su capacidad de movilización hoy día en Bolivia es mínima). Se recrudece el ataque a las ONG críticas, no alineadas con el proyecto gubernamental.[18]

[16] "Tampoco compartimos el manejo comunicacional con información sesgada que se está proporcionando a la población boliviana, destinada a desprestigiar y criminalizar esta movilización y vincularla a contextos no democráticos. El mayor peligro para la democracia está en sentar precedentes de relacionamiento autoritario y, sobre todo, en no escuchar las voces del pueblo". Comunicado de organizaciones e instituciones sobre la IX Marcha en defensa del TIPNIS, La Paz, 6 de julio de 2012.

[17] Andrés Gómez, "Lecciones tipnianas", *Página Siete*, 23 de octubre de 2012, p. 18.

[18] Álvaro García Linera (vicepresidente de gobierno), *El "oenegismo", enfermedad infantil del derechismo*, La Paz, 2011. Del mismo autor, *Geopolítica de la Amazonia, poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, La Paz, 2012.

La manipulación de la información se extiende, además, a nivel internacional a través de una muy bien aceitada red de medios, que no dejan espacio para las voces disidentes del actual proceso boliviano. Ello explica que la voz de los indígenas del TIPNIS, el grito de los marchistas y el apoyo mayoritario de la población apenas se siente. ¿Qué gana la izquierda progresista ocultando esos hechos?

D. OTRO LIDERAZGO ES POSIBLE

La larga marcha del TIPNIS nos ha permitido diferenciar claramente dos tipos de liderazgos en el interior de los movimientos sociales, aquellos preocupados por tener más poder y beneficios personales, que usan la corrupción y el clientelismo como mecanismos, que adulan al presidente apoyándolo incondicionalmente; y otro tipo de líderes, preocupados por el bienestar de todos, solidarios, insobornables, que utilizan como principal arma la verdad y la justeza de sus razones.

Bertha Bejarano, presidenta de la Central de Pueblos Moxeños del Beni, líder de la IX Marcha que recorrió los 600 kilómetros con seis de sus hijos y su hermana Delia, decía al llegar a La Paz:

> No estamos en contra del desarrollo. Si el presidente dice que desarrollo es llevar escuela, postas sanitarias, es obligación del Estado atender a las comunidades. Él no puede engañar a los hermanos, diciendo que "cuando tengan la carretera", recién van a tener la escuela. ¡Es su obligación asistir con las necesidades básicas![19]

En el TIPNIS hemos podido vislumbrar lo que para nosotros y el pueblo debe ser un líder identificado con su gente y abierto a las necesidades de todos. Se trata en definitiva de la cualidad de ser un "educador popular" del modo en que nos lo describe Giulio Girardi:[20]

- Es una persona identificada con los oprimidos y las oprimidas como sujetos, a nivel ético-político y a nivel intelectual.
- Es una persona motivada en su acción por una profunda confianza en el potencial ético-político e intelectual de los pobres, en su capacidad de convertirse en hombres y mujeres nuevos.

[19] Cfr. reportaje en *Página Siete*, La Paz, 8 de julio de 2012.
[20] "La educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal en el campo cultural, educativo y religioso", *op. cit.*, pp. 103 y ss.

- Su éxito profesional no consistirá en conseguir más dinero o más poder, sino en poder servir al pueblo con más eficacia.
- El EP no dirige la búsqueda del pueblo sino que promueve su protagonismo, se considera por tanto una "partera" del pueblo.
- Es capaz de explorar caminos nuevos, de emprender luchas justas sin la certeza del triunfo.
- Su objetivo es contribuir a desarrollar un nuevo modelo de poder, fundado en el protagonismo del pueblo, es decir de los excluidos de ayer y de hoy, a través de una estrategia no violenta en la construcción de un poder alternativo.

VIII. El Estado Plurinacional y la interculturalidad, desafíos pendientes

Resulta paradójico que sea el ex ministro de Autonomías, y ahora ministro de Gobierno, Carlos Romero, quien haya encabezado comisiones del gobierno para "dialogar" con los indígenas con el objetivo de que cedan en sus posiciones y se alineen a la visión desarrollista del MAS.

Una lección aprendida en la marcha por el TIPNIS ha sido precisamente el contenido divisionista del proyecto gubernamental, alentando enfrentamientos entre campesinos cocaleros y colonizadores contra los indígenas del oriente y altiplano, y comprando con promesas y regalos la disidencia de líderes de estas organizaciones.

El actual gobierno del Estado Plurinacional ha demostrado desconocer los derechos constitucionales que avalan la representación de todos los pueblos indígenas en la Asamblea Plurinacional, razón por la cual la IX Marcha ha incluido entre sus demandas "la incorporación de un representante por cada nación y pueblo indígena originario en la Asamblea Legislativa, elegido por normas y procedimientos propios".

¿No resulta también paradójico que los colonizadores y cocaleros, bases sociales del gobierno del MAS, se autodefinan como "comunidades interculturales"?

La interculturalidad se caracteriza, precisamente, por el reconocimiento del otro, por tomar en cuenta sus puntos de vista, la valoración de su cultura, por el respeto al otro, por el "diálogo entre diferentes culturalmente". ¿Es esta interculturalidad la que inspiran el proyecto y los planes gubernamentales, y sus aliados?

La Marcha del TIPNIS nos da pistas para la construcción de un Estado Plurinacional: debe ser un Estado donde todas las culturas, todos los bolivianos

y bolivianas tengan cabida: el pensamiento único, el poder único, deben ceder en favor de la interculturalidad y la construcción de un poder que valore y promueva la diversidad.

IX. Una política con inspiración ética

Un proyecto de poder, y de poder popular, no puede utilizar métodos represivos que violen los derechos fundamentales. Estos derechos, reconocidos ampliamente en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, no se "negocian" y, menos aún, se violan, simplemente hay que cumplirlos.

A ello hay que añadir más específicamente el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas planteados por las Naciones Unidas y asumidos por el gobierno de Bolivia.

Se desconocen y violan estos derechos cuando el gobierno, a través de una persistente campaña mediática que todavía continúa, recurre a los fantasmas del imperialismo, la derecha, el gonismo, o a razonamientos claramente racistas y machistas para desprestigiar la marcha.[21]

Se desconocen y violan estos derechos, cuando se "coimea" con regalos y promesas a indígenas y campesinos para que acepten el proyecto gubernamental, recuperando prácticas de los primeros invasores que llegaron a América, intercambiando con espejitos y baratijas a cambio de acceder a las riquezas de los pueblos originarios.

Se desconocen y violan estos derechos cuando se criminaliza la protesta pública, garantizada por la propia CPE.

Se desconocen y violan estos derechos cuando de forma sistemática, se promueve el enfrentamiento y división entre los pueblos indígenas. Esto ha sucedido con las dos organizaciones más representativas de los pueblos indígenas, la CIDOB y el CONAMAQ, que han apoyado las marchas del TIPNIS, y dentro de las propias comunidades del TIPNIS, enfrentando unas comunidades con otras.

Se desconocen y violan estos derechos cuando se reprime a los marchistas del TIPNIS, sin importar niños y mujeres, y se intenta apresar a sus dirigentes, sin tocar a los verdaderos responsables, que hoy día son protegidos por la justicia boliviana bajo una mano de impunidad.

[21] Por ejemplo: "Los pueblos indígenas son incapaces de tener ideas y decisiones propias"; "Los jóvenes chapareños deberían ir a enamorar a las yurakarés-trinitarias para convencerlas de no oponerse a la construcción de la carretera".

Se desconocen estos derechos cuando se les niega a mujeres, niños y marchistas en general el acceso al agua y alimentos. La estadía en la ciudad de La Paz de los marchistas de la IX Marcha del TIPNIS ha sido particularmente dura por el crudo invierno. El gobierno se ha negado a dar cobijo y apoyo a los "hermanos" que defienden a la Madre Tierra, y les ha negado el necesario diálogo que ellos demandan como indígenas y bolivianos a su presidente. Incluso son reprimidos con gases lacrimógenos y potentes chorros de agua cuando intentan manifestarse entrando a la Plaza Murillo, donde reside el Palacio de Gobierno y la Asamblea Plurinacional.[22]

Un proyecto de poder popular, respetuoso de los derechos humanos, pone la ética y los valores de mano o incluso por encima de la política. Ello se vehicula a través de métodos democráticos, de negociación de conflictos, de respeto irrestricto a las libertades individuales y colectivas, a la libertad de expresión y de pensamiento, a la construcción de una hegemonía basada no en la imposición y el autoritarismo, sino en el diálogo, que enfrentando a la cultura del corporativismo con la cultura de la solidaridad, y que demuestra con ello que el proyecto popular es superior a otros proyectos y otros intereses, como los apadrinados por la derecha y el neoliberalismo.

Un proyecto autoritario y violador de derechos individuales y colectivos es el que le da a la derecha y al imperialismo razones para seguir maquinando e interviniendo en la vida de nuestros pueblos.

Y puesto que la ética debe estar de mano de la política, hay que aplaudir a aquellos intelectuales y personeros del gobierno que, ante los hechos del TIPNIS, han renunciado a seguir siendo operadores de un proyecto que reprime a los indígenas, y viola derechos humanos y de la naturaleza. Porque en definitiva por lo que están luchando los indígenas del TIPNIS es por su derecho a vivir, y la vida de cualquier ser humano se respeta.

[22] Cfr. *Página Siete*, 6 de julio de 2012.

Resistencias urbanas y formación de sujetos para la acción emancipada. La experiencia de la Red Juvenil de Medellín (1991-2011)

*Edison Villa Holguín**

I. Introducción

A principios de la década de 1990 nace la Red Juvenil de Medellín como una organización comunitaria de acompañamiento al trabajo con jóvenes en las zonas y barrios populares de la ciudad, en medio de un contexto de profunda crisis social y política, deslegitimación del Estado y decadencia de su gobernabilidad. Ésta es una propuesta de vivencia colectiva para aprender a sortear las adversidades desde una perspectiva emancipatoria.

> Nuestra historia empezó en la calle, vistiéndola de colores en medio de una declaratoria unilateral de muerte en nuestros barrios, en aquellos donde habíamos tejido nuestro accionar comunitario y organizativo, y donde se empieza a inundar de muerte y dolor. Los deseos por "exorcizarla", llevaron a la conformación de las Redes Juveniles como una acción colectiva hacia la defensa de la vida [...] entre comparsas, campañas y acciones directas de desobediencia e insumisión.[1]

Este proceso se ha construido a partir de los intereses, necesidades y esfuerzos de líderes y lideresas juveniles de los barrios populares del Valle de Aburrá, que decidieron generar propuestas para confrontar las dinámicas de dominación social, económica, política y cultural de una sociedad antioqueña patriarcal y autoritaria.

> En este camino de transformación comenzamos a identificar la forma como la violencia se encarna en nosotros y se reproduce en nuestros actos, reflexionando sobre la injusticia y la forma como el militarismo y el patriarcado sostienen este modo de estructura social.

* Educador popular perteneciente al nodo de Formación Popular (Medellín), es activista de la Red Juvenil.

[1] Los textos a bando constituyen citas de los testimonios de varios activistas sobre su experiencia organizativa dentro de la Red Juvenil de Medellín.

II. CONTEXTO

En 1997 conocí esta organización y comencé a acercarme a las ideas sobre la resistencia, sus metodologías de resistencia y no-violencia como formas de lucha popular. Los juegos cooperativos nos motivaron a realizar análisis personales y sociales, filosóficos y políticos sobre la necesidad de encontrar vías para transformar la violencia. La deslegitimación institucional, fruto de la crisis de referentes hegemónicos de identificación colectiva fue determinante en el nacimiento en los años noventa de la problematización civilista de las organizaciones comunitarias y el expresionismo juvenil en función de alternativas de transformación.

La Red se ha fortalecido y ha sido reconocida como sitio para la problematización, discusión y acción desobediente, que ha nutrido a la organización juvenil nacional y la movilización urbana local, a partir de los proyectos de vida de las comunidades, especialmente de niños, niñas, jóvenes y mujeres.

> Utilizamos nuestro potencial como sujetos sociales, rompiendo con los esquemas institucionales y adultocéntricos que sobre nuestras formas de organización y acción recaían, para generar nuevas formas de organización no convencionales y con un carácter menos focal, introyectando [*sic*] lentamente la perspectiva de lo barrial, lo cultural, lo comunitario y lo colectivo como salidas a nuestras propias crisis organizativas.[2]

Entre las décadas de 1970 y 1990, las clases dominantes de la región, que se habían consolidado en el último siglo, se recapitalizaron, no sólo con la corrupción del aparato administrativo, sino con el dinero y la violencia del narcotráfico, que acabó con la vida de muchos jóvenes. Si se extrae el promedio, sería como si el 60% de las familias de la ciudad hubieran puesto por lo menos una víctima fatal en el genocidio juvenil que vivió la Ciudad de la Eterna Primavera.[3]

> Recuerdo como si fuera hoy los toques de queda, las batidas, la desaparición, el ajusticiamiento, las matanzas y la guerra que la policía nos declaró por el hecho de ser jóvenes y sentarnos en las aceras, en los parques o en las escaleras de nuestros barrios y cuadras. Recuerdo a mis primos, amigos, vecinos y compañeros y compañeras asesinadas en tal avanzada por el control y el orden social que querían que imperara a como diera lugar.[4]

[2] Malkreyente, *Boletín informativo semestral del accionar de la Red Juvenil*, diciembre, 2011, Medellín.

[3] Uno de los apodos de la ciudad de Medellín.

[4] Malkreyente, *op. cit.*

La regulación de la convivencia y el control de las periferias y de los barrios populares se les entregó a los militares, con lo que se reforzaron los valores del sometimiento, la coerción y la violencia como medios legales e ilegales para resolver los conflictos.

> La organización popular y con ella las prácticas juveniles en los barrios, y quienes participábamos de lo organizativo y lo comunitario, en ese momento nos sentíamos impotentes para postular con fuerza, alternativas de transformación para nuestras comunidades debido al miedo infundado por los grupos armados y el aparato estatal. Pero el miedo no nos desarticuló y nos mantuvimos en resistencia de manera marginal y al estigma del "No futuro" oficializado, le generamos un desarrollo paralelo, acumulado del cual bebió tiempo después la propuesta de objeción y antimilitarismo.

Las juntas de acción comunal y las juntas administradoras locales —las formas organizativas tradicionales y oficiales de los barrios y las comunas, que siguen nutriendo la estructura clientelista y bipartidista del Estado— entraron en crisis por no lograr responder a las necesidades del momento, ni por los canales tradicionales ni por su capacidad para crear nuevas alternativas.

> Esta época fue de grandes aprendizajes, grandes acciones en la calle, acciones que nos llevaron a pensar que la autonomía de un movimiento comunitario era posible, sin embargo esto se vio truncado por la credibilidad en la institucionalidad y por la renuncia a tener en la ciudad un movimiento comunitario anticapitalista.

III. Los inicios

En este escenario, para 1991, emergen diversos protagonismos comunitarios y se reactivan las luchas sociales bajo el ideal de construcción y transformación popular, autonomía, desobediencia civil y contracultura, para enfrentar la militarización y la violencia.

Muestra de ello fueron los grupos juveniles, artísticos y parroquiales en barrios populares como Villatina, Castilla, Aranjuez, Santander y Manrique; el movimiento juvenil La Candelaria, la Asociación de Grupos de Santo Domingo, Barrio Comparsa, el Comité por la Vida y la Democracia y otras expresiones como las dinámicas juveniles y culturales del municipio de Bello, que empiezan a confluir en un escenario que se llamó Redes Juveniles.

> Una construcción conjunta de un grupo que en sí mismo era la ruptura al ciclo de la guerra, de la opresión, pero lo mejor, la vivencia cotidiana de la complici-

> dad con el otro y la otra, de la solidaridad materializada, de la risa, de la burla y el amor vivenciado en su máximo esplendor, era la posibilidad de entender y hacer conciencia de que las falsedades y engaños que esta sociedad capitalista, patriarcal, y militarista nos daba no iban a seguir siendo nuestro alimento, ni la búsqueda constante como seres autómatas; todo lo contrario, se convertirían en las causas que queríamos que desaparecieran, eliminarlas de nuestra vida. Pero siempre con la claridad de que la lucha no era "rosita", todo lo contrario, era una constante por no dejarnos permear de esa otra realidad y conscientizarnos de la estrategia que tenía la derecha, o la clase dominante en el mundo para separar unos deseos y sueños de construir otras formas de encuentro social.

En el proceso inicial de la Red Juvenil confluyeron varias corrientes y tendencias organizativas: movimientos ecuménicos, movimientos estudiantiles universitarios, grupos artísticos barriales y planeadores del desarrollo comunitario y ciudadano, acompañados por varias ONG.

> La Redes Juveniles se asumían como el proceso esperanzador de las experiencias pluralistas de construcciones propias como movimientos antihegemónicos latinoamericanos, que con educación popular desde abajo, buscan tramitar las problemáticas de su comunidad.[5]

El primer equipo de la Red estuvo conformado por quienes ya habían construido redes juveniles zonales —la centrooriental y la noroccidental— quienes, con su experiencia, incorporaron un enfoque de construcción horizontal, una colectividad no representativa ni delegataria, que se convierte en un espacio de formación de subjetividad política y crítica, desde la vivencia de la colectividad, la ayuda mutua y la solidaridad.

> Le apostamos al espacio asambleario, era nuestra apuesta de horizontalidad y orientación política colectiva, la asamblea como máximo espacio decisorio y orientador; darle lugar a los grupos como primer espacio colectivo y escenario de poder. Toda esta construcción política iba de la mano de la pregunta sobre el cómo organizarnos de manera que nos permitiera alcanzar nuestra apuesta, desde el tipo de sociedad que soñábamos y queríamos construir, qué estructura asumir desde el principio de la horizontalidad, quiénes tomaban las decisiones, de qué manera, la cooperación internacional para qué nos servía, cómo no caer en las trampas de la cooperación que nos impusiera acciones, temáticas y programas, [hubo] discusiones frente a la autogestión *vs.* la financiación internacional, la estructura administrativa, y el argumento reiterado de no institucionalizarnos ni en la práctica ni en la estructura, pensarnos como proceso social, como movimiento.

[5] Malkreyente; *op. cit.*

Las asambleas fueron los lugares de formación política donde la apuesta de jóvenes con jóvenes pudo notarse con más contundencia: la contraargumentación, las decisiones por consenso, el aprender a respetar los disensos, la visualización de las problemáticas internas que afectaban los procesos, la lectura subjetiva del contexto, el análisis y la planeación en perspectiva, fueron los contenidos del proyecto de formación y fortalecimiento del colectivo. Fue allí donde se logró construir acuerdos y reafirmar la expectativa de un real trabajo como Red.

> Postura crítica ante los ejercicios abusivos del poder, la convicción de que la injusticia se transforma con la acción y que la acción se mueve por la reflexión y la reflexión por el develamiento de los modos como las violencias, en especial las estructurales por sutiles que parezcan, lesionan y amenazan nuestro derecho como pueblo a vivir con dignidad.

Desde el inicio fue un proceso que reconoció la pluralidad de los y las jóvenes, y que buscó que la sociedad se comprometiera con concebirlos como sujetos sociales, interlocutores válidos, portadores del saber, de lógicas, estéticas, sensibilidades, prácticas y búsquedas en permanente configuración.

> Debo reconocer que siempre me sentí escuchada, admiré y aún admiro el proceso de toma de decisiones y el valor del disenso en la búsqueda de consensos, pues cuando traté de reproducir estos modos de relación en otros contextos topé con el muro del autoritarismo y el abuso de poder, pero logré reconocerlos y tomar postura al respecto, en ese punto yo también hice de mí una mujer insumisa, como una mujer libre.

IV. UNA RED DE REDES HORIZONTALES

La Red Juvenil buscó siempre operar como proceso. De ahí que cada grupo tuviera su propia escuela, su propia autonomía y su propio manejo metodológico y de recursos, con acciones conjuntas.

> En lo territorial iniciamos varios procesos de formación grupal que incluía el reconocernos como barrio, como zona, superando esa territorialidad y fronteras invisibles que nos ponía el conflicto armado, llevábamos con alegría, actividades recreativas y culturales que incluyeran a toda la comunidad, esas actividades las llamábamos "Tomas Culturales" con muestras artísticas del mismo sector, en especial recuerdo la que denominamos "Mi Barrio no tiene Fronteras", realmente eran espacios muy importantes de visibilización, transformación, reivin-

> dicación de lo juvenil y vinculación de más jóvenes a este proceso. Retomando lo zonal, en esa época la Red Juvenil se ubicaba [organizaba] por promotorías zonales, principalmente en las zonas nororiental, noroccidental y centroriental. Se promovían encuentros entre los grupos de las tres zonas que posibilitaban realmente trascender el barrio, reconocernos como ciudad, como pares en la construcción y como amigos(as).

Desde la Red Juvenil se ha entendido el enfoque de lo popular como generación de poder popular desde los sujetos, con la intención de confrontar la reproducción de la política tradicional en los escenarios de la acción juvenil. Durante más de una década el trabajo organizativo y juvenil se hizo a través de guías y cartillas, del fortalecimiento de la lectura de necesidades y posibilidades de las comunidades, de los equipos de talleristas y promotorías zonales, con los semilleros y grupos de jóvenes de los barrios —quienes trabajaban, al principio, un día a la semana— para luego participar de procesos formativos de más intensidad e incidencia en lo político.

> Nuestra acción estaba en la calle, en tomarnos el espacio público barrial, que la comunidad, los y las jóvenes conocieran nuestra propuesta; desarrollábamos muchas acciones y procesos, empezamos por procesos de fortalecimiento grupal, articulaciones con organizaciones comunitarias zonales, fortalecimiento de las redes zonales, encuentros interzonales, realizamos diagnósticos con el fin de indagar intereses y expectativas de los y las jóvenes de la ciudad; actividades culturales acompañadas de formación y reflexión como tertulias, canelazos, ágapes, alboradas, cine-foros, encuentros académicos donde el tema principal por algunos años fueron los derechos juveniles que desde las mismas zonas alimentaban el informe anual de la organización "¿Y tenemos Derechos?" y "La situación del Estado actual de los Derechos de los y las jóvenes en la ciudad de Medellín", elaborados entre los años 2001-2002.

Se buscaba formar sujetos con capacidad para liderar propuestas y proyectos comunitarios, con conciencia política y crítica; pero también con preparación para el manejo de instrumentos técnicos y metodológicos.

V. La autonomía

La Red Juvenil también tuvo un impacto en la ciudad por la manera en que sorteó su estructura administrativa y organizativa, con una palabra libre y autónoma. Aunque se mantenía la estructura de organización institucional heredada, para poder administrar los recursos que la cooperación europea posibilitaba, se aprendió a jugar con los formatos y los rituales institucionales

les para no adaptarse. Se entendía que el fin era otra cosa. Esto se notaba en las acciones directas y tomas culturales a través de la lúdica y el ejercicio artístico en diversos espacios antagónicos a las propuestas juveniles alternativas y contraculturales como los batallones, los parques, los barrios y los espacios públicos militarizados.

Igual que otras organizaciones, la Red se vio enfrentada a mecanismos de participación impuestos, a hablar desde un discurso institucional de derechos e, incluso, a acceder o no a recursos del Estado, vía contratación. Pero tomó conciencia de que las reglas de juego y los mecanismos de participación impuestos por los sistemas de poder no eran ni su método, ni su búsqueda; que desde las retóricas de las políticas públicas no se lograrían las transformaciones esperadas, ni se llegaría a mejorar las condiciones de vida de las comunidades, pues las leyes están hechas en el marco de la dominación.

> Todo esto fue un error [...], pues sabíamos lo que no queríamos [...] Iniciamos muchos procesos y formas de hacer las cosas que con el tiempo nos dábamos cuenta que no eran, pero volvíamos a empezar hasta que sin mucha pretensión llegar a lo que es hoy la Red, el resultado de mucho tiempo de construcción y de acción. No se puede olvidar lo vivido, pues el camino nos recuerda constantemente de dónde salimos, quiénes somos y hacia dónde vamos.

Muy pocas organizaciones pudieron equilibrarse y mantener sus prácticas, intencionalidades y referentes de construcción política, sin que la injerencia de la cooperación internacional o los recursos del presupuesto local les hicieran perder su autonomía. Diferentes iniciativas continuaron su camino con una financiación mixta, internacional o del Estado local, lo que terminó fragmentándolos, perdiéndose así la perspectiva de movimiento.

> Ésa fue una de las tantas preguntas que construimos con otros dentro de la Red Juvenil: ¿hasta dónde nuestros sueños o una construcción de una nueva sociedad se podría ver reflejada en las políticas estatales? Creo que no fue una pregunta tan elaborada para aquellos días, pero sí era un reflejo de que no queríamos eso, las falsas promesas, más aún, muchos de los que caminaban con nosotros cogían otros rumbos en los que la emancipación, la libertad parecían un recuerdo del pasado. Estas mismas reflexiones dividieron al grupo, ya que el coordinador participaba en un partido político y otros tantos motivos, que solo quedamos dos mujeres en la coordinación, que nos enamoramos y nos apasionábamos con todo lo que vivimos.

La autonomía política implicaba autonomía financiera. Sostener la organización con pocos recursos condicionaba la capacidad y el impacto en los

grupos de los barrios, pero el trabajo en redes ayudó a sostener algunas dinámicas. Dichos procesos, bajo la metodología de redes, seducían y en poco tiempo se convirtieron en un referente organizativo de ciudad. De ahí salieron procesos como la Red de Organizaciones Comunitarias, el Sector Juvenil de ASAPAZ, y diversos colectivos de música antimilitarista y de expresión juvenil.

VI. El enfoque juvenil y las resistencias a la institucionalización

> Para la década de los noventa, la ciudad ofertaba muchas acciones, planes y programas encaminados a la juventud, esa juventud estigmatizada por la violencia, que muchos colocaban como victimarios y pocos como víctimas de esa cruel guerra que se gestaba diariamente en la ciudad, que como [*sic*] a la mayoría de nosotros crecimos, convivimos diariamente con ella y hasta cierto punto se nos convirtió cotidiana sentirla y vivirla. Existía mucha "oferta institucional" promoviendo grupos juveniles, clubes juveniles, involucrándonos en actividades formativas, lúdicas, recreativas, culturales.

Las políticas de juventud fueron un dispositivo de control de la conducta juvenil, basadas en argumentos ideológicos, biologizados y psicologizados, que reproducían los postulados de una sociedad patriarcal, desde enfoques de estigmatización, discriminación, de tipo policial, autoritario y represivo.

> Estaba de auge el comprender y hablar de la Ley de juventud, las políticas públicas de juventud, generando una expectativa de que era posible incidir en espacios estatales; debo admitir que yo caí en medio de esos discursos y fue así como participé en el CMJ —Consejo Municipal de la Juventud— lo veía en su momento como un espacio real de participación, incidencia y que podía generar propuestas interesantes en beneficio de la juventud de la ciudad. Duré más tiempo en acceder a este espacio que en darme cuenta que éste no era el camino y que realmente lo que estaba haciendo era legitimar y validar un aparato estatal que captaba, invalidaba y jugaba con los jóvenes para sus propios intereses. Se conoció, se aprendió la lección pero también ayudó a profundizar en la transformación individual y colectiva. En este mismo círculo vicioso también cayó mi grupo juvenil en la zona noroccidental llamado ECOVIDA que fue un resultado de un sueño de amistad para crear alternativas a los y las jóvenes de nuestro barrio, el objetivo era cuidar y preservar el medio ambiente, nuestro grupo fue club juvenil donde también se disfrutaron y se aprovecharon ciertas comodidades que daba ese espacio, como también se aprendió, se conoció otras dinámicas y realidades, se confrontó y se dio cuenta al fin que por ahí tampoco era el camino de transformación. De todo esto quedan experiencias, apren-

dizajes y algunos gratos recuerdos, pero la convicción que el aparato estatal no es opción, ni para los jóvenes ni para la sociedad en sí.

Se trató de enfrentar también los enfoques de iniciativas legales como el Código del Menor o los manuales de convivencia escolares, que van contra el libre desarrollo de la personalidad y la autonomía como subjetividad crítica en condición de diversidad, además de que reprimen la expresión estética del pensamiento del sujeto joven que busca una sociedad humanista e integral.

Durante dos décadas, la Red Juvenil ha puesto el debate sobre las intenciones de institucionalizar a la juventud en programas, porque dichas políticas no recurren al diálogo intergeneracional, ni promueven el libre pensamiento, ni están encaminadas hacia enfoques políticos sociolibertarios.

> La mayoría de estas instituciones tenían una mirada del joven que sólo requiere ayuda, asistencia y con discursos cristianos de la caridad, otros desarrollaban actividades para captar las iniciativas juveniles, otras proponían acciones puntuales sin una proyección a largo plazo sino la actividad por la actividad y muy pocas se atrevían a generar espacios de formación que realmente permitieran construirnos como sujetos de derechos y empoderados, esto dio lugar a que muchos jóvenes se acostumbraran a este tipo de ayuda institucional-estatal y no se involucraran en procesos reales de construcción y transformación.

Sin negar las razones en las que puedan basarse las perspectivas que han pensado lo juvenil o las teorías sobre la juventud que la describen como periodo de la vida orgánica, el reduccionismo a un ciclo meramente biológico o deficitario es inconveniente, generalizador y degradante, porque le resta poder a la subjetividad juvenil que construye con su práctica social la transformación de las relaciones humanas desde otras maneras de ser y estar en el mundo.

La academia local, en su mayoría, no logró superar estos enfoques sobre la juventud y, junto con un grupo de "juventólogos", mantuvo y reforzó las tendencias asistencialistas y los discursos de la protección que conciben a las personas jóvenes como grupos poblacionales deficitarios, carentes, en vulnerabilidad y alto riesgo social.

> Otro de los escenarios que creíamos que se nos abría era el de las políticas públicas, donde muchos de los chicos de los grupos juveniles creían que cogerían el cielo con las manos, nosotros también de alguna manera, por lo que participábamos en cuanta fiesta, almuerzo se hacía de algún candidato, o nos daban confites o regalos de una de las corporaciones cercanas al grupo juvenil,

> pero en el fondo había una búsqueda por algo distinto, ya que pronto nos cansamos de llenar reuniones, creer en las promesas de cualquier baboso que nos prometía espejitos, esto hizo que nos alejáramos de dichas instituciones clientelistas que representaban un total poder vertical.

Descartada la interlocución con la institucionalidad, la Red Juvenil empezaba a formarse para sacudirse de la receptividad y la dependencia de las ONG que la administraban y empezó a formar una generación de sujetos en dirección a un movimiento social amplio y representativo de los intereses y necesidades más sentidas de la juventud misma.

VII. Objeción, antimilitarismo y no-violencia

Para la primera década del nuevo milenio, se hizo un énfasis especial en las resistencias a la homogeneización, que agenciaba el pensamiento único del mundo global y neoliberal. Se debatió sobre la autonomía cultural y económica y se plantearon acciones contraculturales que apuntaran hacia un proyecto libertario, emancipador e irreverente.

> Aunque lo musical y la expresión juvenil no eran autónomos del mercado, no en todos los casos dependían de él, existían agrupaciones y procesos "underground" que se mantenían como proyecto paralelo generando ambientes de contracultura y en las expresiones barriales de forma clandestina, siempre el componente subversivo estuvo cercano, condición influenciada por los grupos y los sujetos universitarios de la época.

La Red, con su voz, buscó crear fisuras en las ideas de adaptación al sistema y expresó que no había existido ni la democracia, ni la igualdad, ni la libertad que el consenso social propagaba en sus medios.

> En la actualidad el proceso se crea y re-crea a partir de la dialéctica de la subjetividad y la colectividad, manteniendo algunos elementos y estrategias de su legado, como la participación entre nosotros desde abajo; el trabajo de cooperación en el acompañamiento de procesos formativos de vivencia y reflexión desde la lúdica, la expresión corporal y plástica con los grupos de niños, niñas y jóvenes; los espacios de encuentro, debate y expresión de subjetividad emancipada, que perfilan caminos alternos de construcción de sociedad, a través del feminismo y el antimilitarismo.

Los principales focos de reflexión y actuación se han ido centrando durante el tiempo en la objeción y el antimilitarismo, la defensa popular no-vio-

lenta, el arte en resistencia, la exigibilidad de derechos, la formación popular y el feminismo.

> Dicha apuesta política empieza a ponerse en las calles desde la no-violencia y con ella el antimilitarismo, la objeción por conciencia y la insumisión que se tradujo en acciones directas no-violentas, conciertos antimilitaristas y la denuncia del reclutamiento forzado de las estructuras militares legales e ilegales que han ocupado el entorno barrial.
>
> En esa época me sorprendía de los datos que recuperaban los objetores por conciencia, pues por primera vez escuché hablar del gasto militar y que con lo que se compra una bala puede comprarse un almuerzo. Sentí indignación al ver tanta pobreza que puede aliviarse si cambian los intereses de aquellos que ostentan el poder político y económico, y junto con los amigos y amigas que tenía en esa época participamos de algunas acciones directas. Nos ocupábamos de salirnos con la nuestra al boicotear eventos como la parada militar del 20 de julio, o el desfile de la feria de flores.
>
> Fue así cuando llegó la desobediencia a la guerra. Comenzamos a hacernos partícipes de una metodología donde hablábamos de nosotros mismos, de los valores hegemónicos que encarnábamos, pero también de los que queríamos vivir. Hasta que la luna nos atrapara hacíamos juegos cooperativos y nos quedábamos hablando de la necesidad de otra ética de lo humano y de la vida, así comenzamos a reconstruir una conciencia de por qué no participar en la guerra. Esta reflexión nos generaba al mismo tiempo la necesidad de una acción política, la cual hacíamos en cualquier parque del centro de la cuidad o batallón, denunciando la indignación que nos generaba que más jóvenes pobres como nosotros participaran de la guerra.

Se asumen en la Red las problemáticas de la objeción por conciencia, "que se desarrolla, desde el campo de acción de lo nacional a lo local y se deja de ser movimiento en sí mismo, para aportar al movimiento como decisión organizativa".[6] Al asumir el tópico de la objeción se decide bajarle volumen a la idea de progreso que está detrás de los discursos de los derechos, preguntándose ¿cuál participación y para qué? "Haciéndole el quite" al consumismo y al militarismo, como dinámicas socializadoras intra y extraescolares que se disputaron los cuerpos de las juventudes para la cosificación o la adaptación al *statu quo*.

En las discusiones, encuentros y cooperaciones organizativas, aparecen las voces de los derechos diferenciados del sector juvenil, que fortaleció una variada articulación de grupos zonales. Pero se diferenció políticamente de la militancia universitaria de la época, donde no se recogía directamente la posición de los jóvenes, por sus estilos ideológicos y adoctrinadores. En dicha

[6] "Proceso de sistematización", *Proceso Pedagógico Red Juvenil*, 2005.

tensión la Red Juvenil buscó participar desde el activismo insumiso y antimilitarista en escenarios de confluencia de movilizaciones sociales, logrando trascender el rol tradicional que se le ha dado a los jóvenes de ser receptores pasivos y carne de cañón, en el conflicto armado.

> Aún recuerdo la noche en que marchamos tres integrantes del grupo Juventud Unida a la cancha La Maracaná, donde había una reunión de la Red Juvenil, a la cual nos habían invitado días antes. En esa reunión se hablaría más sobre una toma cultural, como se llamaba en aquellos días, tomamos un parque o una calle, para mostrar que esta juventud no quería vivir más entre los muertos, esta toma cultural sería más grande, ya que involucraría a muchos jóvenes de la zona noroccidental. Se llamaba "La vida en la Noroccidental tiene vida", todos los grupos nos comprometimos a hacer un mural en el escenario donde parecía que no tenía vida la zona, el cementerio "universal".

Desde una proyección que se construía desde jóvenes con jóvenes, la Red asumió el desafío de enfrentar las adversidades contextuales, fruto de la conflictividad urbana propia de la ciudad, yendo en contravía de las percepciones tradicionales sobre la juventud y del ideal conservador que ha priorizado el control de los cuerpos de jóvenes y mujeres como el principio en el que se instaura el orden social. Entre las variadas problemáticas de la convivencia local, ha emergido además el estigma patológico hacia las personas jóvenes que no se homogeneizan o no cumplen el canon deseado por la sociedad conservadora, y que son mirados con sospecha y su rebeldía es señalada y confundida con delincuencia o desadaptación.

Fue en Medellín, en los años ochenta, fruto de la utilización de la población juvenil en las disputas por el capital mafioso y su estructura de producción y comercialización de fármacos y los demás acontecimientos del conflicto urbano, donde de forma más contundente se vivió dicha estigmatización. Tal mirada de peligrosidad implicó el intervencionismo normatizado como objeto de las políticas de asistencialismo y de control que se han asumido desde entonces sobre la población juvenil, y que generó que se concibiera al actor joven como un elemento en situación de alto riesgo y en proyecto de conversión a una ciudadanía conservadora.

VIII. La movilización urbana desde el arte

El arte, como forma de resistencia y expresión de propuestas alternativas, ha sido uno de los fuertes del trabajo de la Red Juvenil desde sus inicios. Éste ha sido valorado como un medio de movilización social que, encauzado en la

contracultura, puede despertar conciencia en pos de la transformación. La estética juvenil fue el medio contra-informador que posibilitó la comunicación de otros mensajes. Se asumió la expresión cultural artística como el instrumento de poder como pueblo, buscando que la comunidad se apropiara de la dimensión de su propia realidad, sin los sesgos y las agendas de opinión impuestos por los medios de los hegemónicos.

Las expresiones artísticas y culturales —acumulado que viene desde los años ochenta— fueron las primeras en emerger con fuerza: la danza, la chirimía y los diferentes grupos musicales *underground* que se habían gestado en la ciudad comenzaron a reclamar su lugar y abrieron paso a las expresiones de movilización que luego reaparecerían, más políticas y centradas en problemáticas específicas como el conflicto armado, la participación, la identidad juvenil, entre otras, todo esto dentro del huracán de la crisis social de la época, la cual visibiliza como foco a la juventud.

Ésta fue una faceta importante en la movilización urbana juvenil porque el formato artístico posibilitaba manifestar el activismo de inconformidad a través de la expresión musical, gráfica y la instalación artística de confluencias en las calles desde otros emblemas, buscando validar las pluridiversidades colectivas en interlocución, buscando que se escuchasen los de abajo y que desde abajo llegara el peso de la voz del cambio: hacerse sentir como otras subjetividades para dejar ver su posición, dialogando y participando de los cambios sobre sí mismos, desde lo peculiar de sus estéticas y la sensibilidad por lo social, lo cultural y lo político.

En las últimas cuatro décadas para el mundo occidental, el arte musical, en particular, ha sido uno de los medios de transmisión de mensajes de cambio y rebeldía, como también de la moda y lo efímero. En esta dicotómica decisión, diversos procesos juveniles en las zonas, que se mantenían en la expresión gráfica y musical como un fin en sí mismo, fueron cooptados por la industria diversionista que históricamente aprovecha y explota el expresionismo juvenil. La poca claridad ante el asunto comercial hizo que dichas experiencias musicales decayeran, en términos de su compromiso con los diferentes procesos políticos que se generaban en la realidad juvenil, que difería de la institucionalidad.

El pragmatismo económico termina condicionando el ámbito de las relaciones entre expresionismo juvenil y el mercado. La utilización consumista se convierte en otro antagonista de las luchas juveniles. Numerosas expresiones políticas de los procesos juveniles fueron estereotipadas, por llamativas y recreadoras. Y de allí surge la asociación de la expresión joven reivindicadora con el asunto de las modas, lo efímero, las efervescencias y la estrecha ligazón comercial globalizada.

Las generaciones contemporáneas vivieron ese proceso de alienación expresionista, que asume a los jóvenes como clientes ávidos de modelos y pautas de referencia estadounidense. En la potencia del negocio que representan sus gustos y estilos, la población juvenil se convierte en objeto del mundo mercantil. Las organizaciones que emergen en dichos grupos poblacionales, de acuerdo a sus estéticas, terminan transformadas en comunidades de consumo. De esta forma se construyen fenómenos sociales como los clubes juveniles, festivales y conciertos, que han sido orientados por el apetito estereotipado que se impuso en occidente, influenciado por los medios masivos de información y publicidad.

Dicha cultura de masas y el enfoque económico diversionista hizo lo mismo con la masificación de la marihuana, que fue utilizada por fuera de un proyecto cultural de ritualidad, creatividad y mística. Fue explotado como psicoactivo adormecedor y alienante de la conciencia, sin finalidad trascendente para quien lo usa, pero con una gran ganancia para quien lo produce y distribuye comercialmente. Tales situaciones llevaron necesariamente a la organicidad política de lo juvenil, a pensar nuevas formas de movilizar y desplazar los cuerpos, pues la idea no era sólo expresarse, sino construir y comunicar el mensaje de la transformación por otros medios.

Además de la utilización consumista de la expresión y el reclamo juvenil, emerge como problemática la cooptación de las movilizaciones populares y la institucionalización de las apuestas juveniles desde la intervención de diferentes gobiernos locales, en los años noventa en la ciudad de Medellín. La politiquería de aquella época compró la participación juvenil y la volvió una clientela electoral que adecuó las políticas públicas desde sus intereses a partir de la oferta ampliada de los enfoques de "adaptación ciudadana", lo que les permitió el control político sobre los amagos movilizadores de los jóvenes y sus inconformidades.

> Este reinicio tenía dos intencionalidades: el empoderamiento juvenil y la insumisión, las preguntas giraban en torno a ¿cómo influir desde nuestra subjetividad para llegar a la transformación social? Sabíamos que nuestras acciones seguían siendo incipientes y marginales y, claro, normalmente andábamos al ritmo impuesto por los mismos antagonistas, en términos de nuestras prácticas económicas, políticas y culturales.

IX. PROCESOS DE EMANCIPACIÓN DE MUJERES JÓVENES

Este momento histórico determinaba para nosotras grandes esperanzas; por un lado nuestra lúdica, la desobediencia estaba a flor de piel, ya no le temía-

mos a la noche, podíamos danzar, bailar hasta altas horas, nosotras las mujeres comenzamos a desobedecer en nuestras casas, ya que para nuestras madres o especialmente la mía era un sacrilegio estar en la calle hasta altas horas, por todo lo que implica para una mujer, más aún, por los grupos de "limpieza social" que aún seguían marcando nuestros territorios.

En el accionar faltaba indagar con mayor atención sobre cómo se mueve el capitalismo en la cultura y en las relaciones sociales. Esto condujo a las mujeres de la Red a indagar sobre el sistema de opresión más antiguo y que había sido descartado de los análisis materialistas de la historia: el patriarcado, entendido como las opresiones hacia las mujeres, expresadas en el machismo, la explotación y la subordinación a todo lo simbólicamente masculino.

Al mismo tiempo, que nos surgía la pregunta a muchas de nosotras de cómo vivir otro tipo de relaciones más solidarias entre nosotras, de cómo construir una reflexión frente a nuestra condición de ser mujeres, de cómo desobedecer a la guerra, ese momento lo hacíamos desde una apuesta solidaria porque nuestros amigos no fueran reclutados y de manera soterrada frente a nuestra necesidad de asumir otros destinos distintos al de ser madres, fue así como nació el grupo de las Itzas, un grupo que surgió a la par de otros grupos dentro de la misma organización de hombres y mujeres que eran objetores a la guerra, seres con la necesidad de formarse, esto cambió nuestros escenarios de construcción, las reuniones ya no las hacíamos necesariamente en los barrios, sino jóvenes de los barrios pero con una mayor conciencia de por qué organizarse.

Así que no era posible seguir accionando un camino libertario sin denunciar y, por supuesto, proponer las alternativas feministas, que como teoría política han develado, a través de análisis y elaboraciones conceptuales, la subordinación de las mujeres en un sistema de dominación como lo es el patriarcado, que actúa a través de la ideología capitalista y el sistema jerárquico del cristianismo.

Hoy persiste la esperanza, aunque no ha cambiado mucho el contexto de aquellos años, por el contrario, parece más agudo, pero hay más claridad de cuál es nuestra lucha o cuáles son los escenarios de confrontación más fuertes: el patriarcado como sistema de dominación cultural y el capitalismo como sistema de dominación económico; sabemos que debemos seguir dialogando frente a nuestras propias contradicciones ya que éste se reproduce en nuestros cuerpos, pero sabemos que la confrontación mayor será a la estructura, que es donde este modelo nos hace que vivamos en el máximo control e indignidad; por esto, esta construcción nos ha posibilitado sabernos y reconocernos como un colectivo

> que ha hecho posible un diálogo de saberes para la construcción de un proyecto emancipatorio, donde la utopía siento que es más clara, ya que mi cuerpo y mis palabras se tejen para vivir una práctica feminista y unos valores socialistas, libre de las relaciones de dominación; esta búsqueda la hacemos desde un proyecto emancipador como la educación popular que nos posibilita hacer un análisis crítico pero también una práctica revolucionaria.

Esta postura implica develar todas las opresiones que las ideologías hegemónicas han impuesto a partir del sometimiento moral de los cuerpos de las mujeres y la utilización no visibilizada de su fuerza de trabajo en las tareas de la reproducción y el trabajo doméstico. Además, propone una ética con la cual las relaciones humanas son desprovistas de la jerarquización, la subordinación y la opresión de lo masculino sobre lo femenino.

El análisis, el activismo y la construcción de propuestas de sociedad a partir de la problematización de los hábitos de crianza, genera otros roles, otros deseos y otras conflictividades que no son sólo de clase sociopolítica y de modo de producción, sino, dentro de él, con los géneros, las identidades, las generaciones y la diversidad. Por ello, para la subjetividad femenina crítica que se elabora desde la Red, se hace cada vez más necesario radicalizar el proyecto libertario y ampliar su accionar desde las mujeres jóvenes como protagonistas de la revolución sexual, que las hace decidir sobre sus cuerpos, salir al espacio público y divertirse solas (sin necesidad de una pareja hombre que las "saque" o acompañe) y decidir la pareja que desean, si quieren ser madres o no y cuándo serlo.

> De ahí, que esta mujer que mira al espejo se puede detener largas horas contemplando el pasado, pero comprendiendo que nuestro camino ha sido largo, ya no tengo que hablar de manera soterrada de que no quiero vivir un solo destino, callar o permitir las más atroces opresiones en mi cuerpo; sino poder construir en colectivo la emancipación; muchas angustias y muchos amigos se han quedado en el camino, eso lo he entendido, como espero que puedan entender cuál es el proyecto revolucionario que deseamos construir como hombres y mujeres que buscan seguir viviendo la libertad, la desobediencia y el sentido de comunidad.

Además del trabajo organizativo entre los mismos procesos juveniles, se propone accionar y transformar las estructuras familiares en la búsqueda de unas relaciones distintas entre madres, hijos e hijas; y las instituciones educativas entre estudiantes y docentes, por ser escenarios de reproducción del imaginario patriarcal y de reafirmación de los liderazgos masculinos clásicos y las políticas conservadoras.

X. Por una Red Juvenil que propicia los cambios desde la conciencia de la subjetividad y la colectividad

Quedan, para la memoria organizativa y como referente de trabajo popular en la ciudad de Medellín y en los procesos de movilización latinoamericana, las múltiples formas que se vivieron desde la Red Juvenil.

En el presente texto se buscó nombrar algunos apartes de esa historia, entendida no como una sucesión continua de eventos, sino como un entramado de acumulados que propiciaron cambios en las subjetividades y colectividades de quienes han imaginado, dinamizado, participado y cooperado con ella. De esta forma se ha posibilitado que se mantenga una fuerza movilizadora de resistencia de dos décadas, en el adverso contexto de la institucionalidad estatal y organizativa que consume e instrumentaliza ideológicamente los proyectos de autonomía de diversas territorialidades urbanas del país.

A la Red Juvenil, en este contexto, no le queda otra opción que seguir haciendo intencionados sus procesos formativos para que sus activistas tomen decisiones con sus vidas, haciéndose preguntas por el ser en lo individual y en lo colectivo. Lo que cada subjetividad debe preguntarse y decidir, para estar dentro del proceso desde la vivencia y puesta en práctica en los trajines comunes del día a día, de valores como la solidaridad, la cooperación, el trabajo en equipo, la confianza y el tratamiento positivo de los conflictos.

El proceso ha buscado mantener la coherencia entre medios y fines, pues lo que realmente ha importado en esta construcción histórica es la relación política de sujeto a sujeto en cada interacción, restándole espacios de dominación a las relaciones entre saber y poder.

El acumulado de reflexión-acción de dicha experiencia es fruto de la comprensión de los aprendizajes en el complejo camino hacia la emancipación. La memoria histórica sobre un trayecto organizativo como el de la Red Juvenil dirá que su construcción emergente y emancipada, tal como la tenemos hoy, se ha hecho y consolidado a partir del trámite de tensiones contextuales como las luchas sociales, la crítica a la funcionalidad institucional y las necesidades y capacidades organizativas concretas de los procesos de lo popular.

La batalla por Oaxaca: la represión y la resistencia revolucionaria

Eugene Gogol

Oaxaca es suelo de recrudecimiento revolucionario, de represión y de resistencia. En estos momentos (finales de diciembre de 2006), la represión con mano dura está a la orden del día, y los oaxaqueños, quienes han sido decisivos en el recrudecimiento, son detenidos en las calles, golpeados por la policía local o estatal y luego liberados, como señal de propagación del miedo en la comunidad. Otros permanecen encarcelados unas semanas más hasta ser barridos por la Policía Federal Preventiva, quienes enconadamente disolvieron una marcha de protesta a finales de noviembre. Sin embargo, aún permanece en el poder el corrupto gobernador Ulises Ruiz, quien fuera fraudulentamente electo, y quien es sin dudas el autor y el manipulador de la actual represión.

No obstante, el día que empecé a escribir el presente ensayo, el 22 de diciembre, miles de personas tomaron las calles de Oaxaca en una marcha organizada por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), formada por un enorme contingente de maestros y activistas recientemente excarcelados, así como por familiares de los aún detenidos que participaron en la resistencia a la ocupación de la ciudad por la policía federal y estatal. Este mismo día, defensores en alrededor de 37 países realizaron manifestaciones en "El día de la movilización mundial por Oaxaca" inicialmente convocada por los zapatistas (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN). La fecha era al mismo tiempo el noveno aniversario de la masacre (la matanza) de 45 indígenas en la comunidad de Acteal, en Chiapas, una escena de horror obsceno que ha quedado impune hasta la fecha, e incluso el autor intelectual de este crimen, permanece aún sin ser juzgado.

La continua represión no puede ensombrecer los sucesos de mayo-junio de 2006 hasta noviembre, que continúa por vías tanto abiertas como clandestinas y que constituyen la aparición de una Oaxaca sublevada, en un inicio como respuesta a los violentos intentos de Ulises Ruiz por aplastar la huelga de los maestros y luego convertidas y desenvueltas por medio de una gran cantidad de formas y la participación de dimensiones tales como la indígenas, las mujeres, los jóvenes, todas las asociaciones obreras de los maestros en

huelga. De hecho, es frecuente encontrar en una misma persona a un indígena, un maestro, una mujer. Por otro lado, al menos en una de las grandes marchas de la ciudad de Oaxaca, el número de manifestantes sobrepasa los diez mil habitantes, la población de toda la ciudad, debido a la participación de miles de personas provenientes de los municipios del estado de Oaxaca que reivindican la lucha como la suya propia. Es cierto que gran parte de las mujeres, hombres y niños toman estos asuntos en sus propias manos.

¿Cómo podríamos comprender este nuevo momento de la lucha por la emancipación en México con su multiplicidad de formas creativas? Algunos ya han hablado sobre la Comuna de Oaxaca, encontrando en ella los ecos históricos en la Comuna de París de 1871, cuando los habitantes se apoderaron de la ciudad y empezaron a crear un "Estado no-Estado" y que abarcaba los intentos por reorganizar el trabajo y avanzar hacia un tipo de trabajo libremente asociado. Marx apuntaba que la grandeza de la Comuna fue "su propia existencia operativa", la cual abarcaba no una reforma del Estado, sino el hacer añicos a la vieja maquinaria estatal y su reemplazo por la Comuna. Hasta el momento, Oaxaca no ha llegado a tal fase y mientras algunos pueden tener esta perspectiva, otros sin embargo han afirmado que solamente se necesita hacer una reforma a la maquinaria estatal.

Otros analistas escriben que el movimiento se dirige "a un poder dual" en Oaxaca, que se parece a la existencia de los soviets en Rusia en 1917. ¿Y es que la APPO es la forma de los soviets del siglo XXI, que encarna dentro de sí, no al proletariado industrial, sino la multitud, que integra a muy diversos sujetos del cambio social?

Pero, antes de poner etiqueta histórica al evento, de modo general en cualquier caso, necesitamos examinar la sublevación de Oaxaca y señalar entre sus dimensiones de importancia:

1) La creación de la APPO, la cual tiene sus orígenes en la tradición indígena que como veremos más adelante resultó ser el foro más importante en la organización de la acción y en hacer visibles las ideas desde abajo; *2*) la participación multifacética de las mujeres: a partir de un grupo de mujeres de la APPO, las cuales tomaron las cosas en sus manos y ocuparon una estación de radio y televisión, descubriendo de ese modo su propia voz. Ellas hablaron con sus propias palabras ante muchas mujeres que erigían barricadas en las calles junto a los hombres para defender su nueva voz y detener las caravanas del "escuadrón de la muerte" que intentaban intimidar, dañar y en ocasiones hasta disparar sobre la población que protestaba y actuaba de manera pacífica sin armamento alguno; *3*) los jóvenes, particularmente los universitarios, quienes lucharon por defender y ampliar los logros de la lucha misma, que incluye el importantísimo acto de apoderarse de la estación de ra-

dio una vez que fuera destruida la estación radial de los maestros: Radio Plantón; *4*) los activistas del vecindario, quienes particularmente en las áreas de mayor pobreza defendieron sus calles estableciendo barricadas por las noches para detener las caravanas y desbordar las megamarchas que se extendieron desde el verano hasta el otoño; *5*) los maestros, enérgicos y miles, quienes habían catalizado la sublevación con su huelga inicial y la ocupación de la plaza central, permaneciendo en el centro de la ocupación de la ciudad de Oaxaca hasta que la falta de pago y la facción de lucha dentro de su estructura sindical jerárquica, finalmente se sintió forzada a retornar al trabajo; *6*) los maestros, campesinos y otros de fuera de la ciudad de Oaxaca que crearon sus propias asambleas allí donde vivían y viajaron a la capital para unirse a los protestantes, y *7*) como siempre, invariablemente, la dimensión indígena, el corazón y el alma de Oaxaca.

Pero empecemos por el principio mismo con una breve reseña de las peculiaridades inmediatas de tipo político y socioeconómicas, para después delinear el desenvolvimiento del despliegue revolucionario, haciendo énfasis en la forma organizativa de la APPO, el papel de la mujer y la participación de los oaxaqueños de fuera de la capital, todo lo cual sucede a tenor, y ciertamente catalizado, por la represión dirigida o patrocinada por el gobierno. Tal vez entonces podamos volver para situar la especificidad de Oaxaca dentro del contexto global e histórico, incluyendo sus contribuciones y limitaciones en el presente.

(En lo que sigue, me siento en deuda ante varias ponencias y testimonios, los cuales tuve el privilegio de escuchar estando en el estado de Oaxaca.)

I. Los antecedentes

El origen de la crisis se encuentra mucho más allá del intento del gobernador Ulises Ruiz por interrumpir, el 14 de junio, la ocupación por los maestros de la plaza de Oaxaca. Con cierto juicio político se puede atribuir su inicio a las siete extensas décadas de dominio en Oaxaca del Partido Revolucionarios Institucional, el PRI. Mientras que a mediados de la década de los treinta, la época de Lázaro Cárdenas, fue hasta cierto punto la consolidación progresiva de la Revolución mexicana, esta herencia se transformó en las décadas siguientes en un partido único autoritario, en un aparato estatal represivo, y en ningún otro lugar del país fue más asfixiante que en Oaxaca.

La limitada "apertura" de la política mexicana en los años noventa y 2000, fue contenida en Oaxaca, sitio donde el PRI continuaba su gobierno de partido único. Una flagrante manifestación de ello fue la fraudulenta elección de

Ulises Ruiz como gobernador en 2004 y su posterior gobernación corrupta y cada vez más represiva. Si hay una consigna que una a las masas de Oaxaca, ésta ha sido: ¡Afuera Ruiz!

El surgimiento de la sublevación abarca no sólo lo político, sino las condiciones económico-sociales de la población oaxaqueña compuesta por más de tres millones y medio de habitantes, donde dos tercios de ella son indígenas de 16 grupos distintos, con 15 lenguas y varios dialectos adicionales que se hablan. Durante décadas, la exclusión social ha sido ejercida y esto ha generado una pobreza enorme. Las estadísticas indican que unos tres cuartos de la población viven en la pobreza o la extrema pobreza. La mayoría de los pobres no gana incluso el salario mínimo de la pobreza que se considera es de seis pesos al día. La crisis se acentúa aún más en el campo, en la zona rural, donde para la mayoría de la población se ha hecho imposible el sustento de vida. Existe una limitada inversión estatal para ayudar a la población rural. Sin embargo, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte le ha permitido a los granjeros estadounidenses subsidiados por el Estado inundar el mercado con productos agrícolas baratos. Esto ha dejado fuera a los agricultores mexicanos de la capacidad de sobrevivir en el sur de México, particularmente con la producción del maíz.

La devastación económica en las áreas rurales ha contribuido sustancialmente a la migración a gran escala. Unos se han ido a la ciudad, a Oaxaca y a otras partes de México, mientras cientos de miles se han visto forzados a sobrevivir marchándose a Estados Unidos para encontrar trabajo. Esta inmensa dislocación social ha significado que en algunas comunidades de Oaxaca, por encima de 50% de la población se haya marchado. Estos emigrantes son tanto mujeres como hombres, con un estimado de 45% de emigrantes mujeres.

De la totalidad del territorio de Oaxaca, 85% es propiedad comunal de una u otra forma y solamente 15% es propiedad privada. Las comunidades indígenas han luchado por conservar sus tierras y sus modos de organizar las comunidades mediante las leyes y las tradiciones llamadas "usos y costumbres". Oaxaca es un estado de México donde el gobierno se ha visto forzado a reconocer los "usos y costumbres" en cientos de comunidades. Éstos son centros organizadores autónomos para el desempeño de las fiestas, el trabajo comunal y algunos servicios religiosos y de gobierno. Incluso estas autonomías limitadas, con frecuencia decididas en las asambleas de la comunidad, han estado sujetas a las presiones y la fragmentación continua del gobierno, viéndose agotadas por el torbellino económico del neoliberalismo y el cambio implementado por el gobierno de Salinas a la Constitución para posibilitar que las tierras colectivas de los ejidos sean divididas y vendidas individualmen-

te. Ésta fue la forma histórica de la asamblea que inspiraría el contenido de la sublevación y la resistencia, en el momento en que Ulises Ruiz optó por intentar romper la huelga y la ocupación de los maestros.

II. El desarrollo de la sublevación de Oaxaca

A. La huelga de los maestros y la ocupación de la plaza central

El 22 de mayo, después de una semana de negociaciones improductivas con el gobierno del estado, cientos de miles de maestros y otros trabajadores de la educación, familiares y simpatizantes, marcharon a la plaza central de Oaxaca para poner en marcha una ocupación y manifestar sus demandas, las cuales incluían un incremento salarial y un mejoramiento de la educación. Sin lugar a dudas, ésta fue la primera vez que los maestros desarrollaban una acción de esa magnitud. Durante más de 20 años sus luchas por mejoras salariales y por el mejoramiento de las condiciones educacionales habían terminado en la ocupación de la plaza central durante unos cuantos días, como vía para obligar al gobierno del estado a negociar un acuerdo. Sin embargo, este año, los sucesos se dieron de otro modo.

Los maestros de Oaxaca conforman la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). A nivel del estado, el sindicato abarca a unos 70 mil maestros, y éste ha mantenido una historia militante, de lucha, en desacuerdo con el sindicato nacional, cuya estructura jerárquica ha hecho sus apuestas durante décadas al gobernante PRI.

El 22 de mayo, después de una semana de infructuosas negociaciones, los maestros y sus partidarios ocuparon la plaza del zócalo más una docena de cuadras adyacentes. Más que un acuerdo, en pocos días los maestros se vieron en una batalla frente al régimen de Ulises Ruiz. En las tres semanas subsiguientes el enfrentamiento se acrecentó. Los maestros de Oaxaca le dieron el frente a los medios de comunicación de influencia estatal, un *cuasi*-monopolio, mediante la difusión a la comunidad, por medio de la radio, a través de la emisora Radio Plantón. El apoyo a los maestros creció espectacularmente en la medida en que la ocupación continuó con dos "megamarchas" el 2 y el 7 de junio, las cuales arrastraron a más de 75 mil simpatizantes, y otros 120 mil más. El reclamo ya no era solamente por el acuerdo ante la demanda de los maestros, sino por la salida de Ulises Ruiz de las oficinas del gobierno.

Unas horas antes del amanecer del 14 de junio, Ulises Ruiz dio su respuesta, enviando a la policía del estado a atacar a los semidormidos maestros, muchos de los cuales acampaban con sus familiares. Al enfrentar las fuerzas físicas, con una gran cantidad de gases lacrimógenos, los maestros fueron sacados de la plaza central, su acampamento fue abatido y Radio Plantón fue arrasada, sin embargo, los maestros no se rindieron, combatieron y después de varias horas tomaron nuevamente el centro de la ciudad.

El ataque sin motivos del gobierno, dirigido a atemorizar y resquebrajar a los maestros, demostró ser el principal punto de viraje en la batalla de Oaxaca. Los maestros no solamente con gran coraje y determinación mantuvieron su posición, sino que la población indignada a lo largo del estado de Oaxaca acudió a ayudar a los maestros y vieron la lucha como de ellos mismos. Dos días después del ataque se organizó una tercera megamarcha y más de 300 mil manifestantes fueron multitud, incluyendo a miembros de comunidades indígenas de las costas y de la sierra. En apoyo a los maestros, participaron además trabajadores de otros sindicatos, grupos indígenas y campesinos, las autoridades tradicionales de los zapotecos, mazatecos, mixes y mixtecos que se unieron a las organizaciones políticas, además de los estudiantes y activistas por los derechos humanos. Al día siguiente el movimiento creó la forma revolucionaria para catalizar su lucha: la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, la APPO.

B. La APPO: la asamblea indígena se imbuye de nuevo contenido

La APPO es la síntesis de muchas organizaciones y movimientos. Cientos de organizaciones finalmente se unen "en todos los colores y sabores" para ser parte de la APPO. La demanda central fue la destitución de Ulises Ruiz y en la medida en que se desarrolló el movimiento, esto significó no sólo la remoción de su persona, sino de todos los representantes del sistema de la política autoritaria que se había mantenido en el poder por un periodo superior a los 70 años. La APPO era antisistema y al mismo tiempo fue el inicio de la construcción del poder popular.

Pero, el modo cómo comunicarse con las multitudes de Oaxaca era fundamental para su construcción. Con el destrozo de Radio Plantón, los estudiantes de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca tomaron la estación de radio universitaria y la convirtieron en una de las principales vías para llegar hasta las masas de la ciudad, informándoles sobre las novedades del movimiento, las marchas y otras actividades de protesta, así como sirvió para advertirles de las amenazas de parte de la policía estatal. La comunicación como

manipulación del Estado y como propagación de las falsedades desde arriba era reemplazada con una comunicación desde abajo. Y según observaremos brevemente, esto fue particularmente cierto en la acción de las mujeres de la APPO, quienes se apoderaron y pusieron en marcha una televisora nacional y la estación de radio, lo cual significó un punto decisivo, álgido, en el desarrollo del movimiento.

El gobierno del estado, en gran medida por el temor a esta comunicación revolucionaria desde abajo, organizó sus fuerzas policiales y sus fuerzas subterráneas "privadas" para atacar a los medios de comunicación controlados por el movimiento. Esto incluyó el desplazamiento durante las noches por las calles de Oaxaca, de caravanas de patrullas del "escuadrón de la muerte". La APPO, para protegerse a sí misma organizó sus propias fuerzas de seguridad y se valió de sus medios de comunicación para defender la sublevación, realizando llamamientos cuando estaba en el aire para proteger a las estaciones de radio y resistir los ataques del gobierno. Una forma de resistencia fue la creación de barricadas dispuestas a proteger la ocupación del centro de la ciudad, las estaciones de radio y las torres de transmisión en manos del movimiento, y en general para prevenir de los ataques nocturnos secretos por las fuerzas apoyadas por el gobierno. Algunas veces éstas fueron barricadas fortificadas de tipo permanente, que incluían el uso de autobuses incautados. Otras eran barricadas temporales para detener el movimiento de las caravanas nocturnas, las cuales eran levantadas cada noche de nuevo. Cuando se lanzó el llamamiento para construir barricadas, la respuesta fue inmediata y se construyeron la primera noche varios cientos, unas miles la segunda y miles más la tercera noche.

Las barricadas también significaron un nuevo modo de comunicación dentro de las barriadas. Los vecinos salían por la noche para levantarlas y ocuparlas, y de ese modo comenzaban a hablar unos con otros de un modo inusual hasta ese entonces: debatían las cuestiones de la reforma radical, cómo transformar el estado, pero más allá de las reformas: ¿qué significaba no solamente transformar las instituciones sino salir a la calle?

La forma de representación de la APPO es simple y directa, nació de las prácticas indígenas. Las decisiones son tomadas en asambleas en la cuales participan todos, y habiendo portavoces, la organización es horizontal, no con una jerarquía establecida por líderes. Los activistas hablan de la APPO no solamente como una forma intermediaria de organización, sino como el espíritu de la sublevación y del comunalismo que ha crecido durante muchos y muchos años.

La formación y la práctica de la APPO trajo consigo la actividad creativa de diversos sujetos sociales. La participación de las mujeres en la Asamblea y

las movilizaciones fuera de la ciudad de Oaxaca: las comunidades indígenas, los campesinos y los maestros fueron el segundo aspecto más importante.

C. LAS MUJERES EN LA APPO DESCUBREN SU PROPIA VOZ

El 2 de agosto significó un importante salto en el movimiento, lo cual no está directamente asociado con el suceso de la toma de las estaciones de radio y televisión por un grupo de mujeres de la APPO y cuya señal cubrió el éter del estado. Ellas habían ido a la estación con un simple reclamo: poder contar con 15 minutos al día para poder presentar los puntos de vista del movimiento. Pero al ser negada la petición, respondieron con la toma de toda la estación. Con ello había llegado una nueva fase en la lucha. Ahora las mujeres en funciones, las indígenas que nunca habían tenido la posibilidad de dar a conocer sus historias en público, presentar sus ideas, eran capaces de hablar, de encontrar su propia voz y de ser escuchadas como nunca antes había sucedido.

La estación de televisión estuvo en manos del movimiento durante tres semanas:

> ¡Qué perspectiva de esperanza brotaba de las pantallas en aquellas tres semanas! Las personas comunes con su ropa de cada día hablaban de la realidad de sus vidas del modo cómo ellas lo entendían, de lo que para ellos significaba el neoliberalismo, del Plan Puebla-Panamá, de sus pérdidas de la tierra ante los inversores y las compañías internacionales del papel, de las ruinosas escuelas de las montañas sin baños sanitarios, de las comunidades sin agua segura o alcantarillado.

Las mujeres estuvieron por todas partes, al frente de cada cosa, no solamente de la emisora de radio y televisión, sino en numerosas megamarchas, así como en la marcha de las cacerolas (una marcha en las cual las mujeres golpeaban sus cazuelas con cucharas de madera). Las féminas construyeron barricadas y las defendieron, trajeron comida a quienes operaban las emisoras de radio, en la APPO constituyeron la Coordinadora de Mujeres de Oaxaca (COMO) y mantuvieron sus propias reuniones hasta finales de agosto.

D. FUERA DE LA CIUDAD DE OAXACA

Si bien la ciudad de Oaxaca era el centro de la borrasca del levantamiento, la zona rural, sin dudas, era pasiva. Durante los meses del levantamiento varias comunidades en Oaxaca tomaron la iniciativa de formar en su sitio más APPO

locales, viajaban a la ciudad de Oaxaca para participar en las marchas. Estas comunidades sintieron también la mano represiva del gobierno del estado durante décadas. La delegación de emergencia por los derechos humanos viajó a la comunidad de Tlaxiaco, a una cuantas horas de la ciudad de Oaxaca para escuchar las presentaciones sobre las condiciones en las zonas rurales y los testimonios de los maestros y los campesinos que habían participado en el movimiento y palparon la mano dura del gobierno. De las declaraciones de una comisión local por los derechos humanos, de Un-Ji-Kaandi, quedaron esclarecidas las difíciles condiciones que enfrentan las comunidades indígenas y en particular fue muy contundente la presentación de una mujer indígena trabajadora por los derechos humanos sobre la violencia constante contra las mujeres.

Se escucharon historias de las organizaciones propias de la comunidad como de los profesores organizados para poseer su propia asamblea que haga posible expresar sus preocupaciones y apoyar las actividades que ocurren en la ciudad de Oaxaca. Varios de ellos viajaron a Oaxaca para incorporarse a las marchas. Y esto sucedió cuando un grupo de maestros organizó un contingente de varios cientos para ir a la ciudad y participar en la megamarcha del 30 de octubre que directamente enfrentó a la Policía Federal Preventiva, las tropas enviadas por el gobierno de Fox para poner a prueba y aplastar el movimiento. Al viajar en varios autobuses, el contingente enfrentó el bloqueo de la autopista a cargo de un centenar de policías federales. La policía le disparó a las personas que salían de los buses, groseramente interrogó y detuvo a aquellos que ellos pensaban eran los líderes e impidieron a los miembros de la comunidad de Tlaxiaco continuar el viaje y unirse a la marcha de protesta.

A lo largo de los testimonios tuvo lugar un debate/discusión, que posiblemente refleja algo de la batalla de ideas que tiene lugar en estos momentos en el movimiento. Un activista campesino, al decir de su experiencia durante la protesta de la caravana de autobuses detenidos por la policía federal, señaló la necesidad de enfrentar de modo directo a las autoridades represivas del estado. Un maestro respondió rápidamente que la única vía del movimiento para triunfar, era por medio de la vía pacífica. ¿Qué sucede cuando las protestas pacíficas constantemente chocan con la represión? Este problema está aún pendiente.

E. El Estado autoritario de Oaxaca

La atención prestada a la creatividad del movimiento no tiene la intención de minimizar la represión que los oaxaqueños enfrentan cada día, mañana, tarde y noche y que se expresa en la perversidad, la brutalidad y el asesinato absoluto

en la batalla por Oaxaca de los últimos siete meses. Al menos 17 personas han sido asesinadas de modo directo durante y a causa de su participación en el mismo. Cientos han sido arrestados y muchos de ellos permanecen como prisioneros políticos. La delegación de emergencia por los derechos humanos dio oída a numerosos testimonios a los efectos. A un estudiante que había sido arrestado, golpeado, se le presentó falsamente con armas para que la policía le tomara fotos. Fue obligado a escribir una "confesión" de un crimen que nunca cometió y hecho prisionero durante varias semanas. Después de testimoniar ante nosotros en la mañana, en horas de la tarde fue secuestrado por la policía junto a otros dos activistas, quienes fueron apaleados y luego puestos en libertad.

Se escucharon testimonios de una mujer, maestra, que participaba con su esposo en una de las marchas de protesta y de pronto sonó un disparo y su esposo cayó herido de muerte.

Otra mujer, madre de tres niños, estaba saliendo de su trabajo, sin participar en la protesta y encontrándose simplemente en el área, la policía la rodeó violentamente:

> No pude ver nada más, intenté buscar a mi hijo [...] ellos [la policía federal] me tomaron, me empujaron contra el pavimento, me pusieron las esposas, las manos tras el cuello y me tiraron violentamente hacia un montón de otras mujeres. Nos daban patadas y nos golpeaban si nos movíamos y nos mantuvieron así durante casi dos horas.

Ella, junto con otras 140 más, fue llevada en un helicóptero a una prisión en Nayarit, a cientos de kilómetros de distancia. ¿El cargo?: "sedición". Al final de su testimonio dijo que ahora, después de esta experiencia, quiere unirse al movimiento de protesta.

III. La batalla de ideas: cuestiones para el movimiento

A. ¿Cuál es el significado de la batalla por Oaxaca?

1) Indudablemente la gran mayoría de los oaxaqueños reclaman la destitución inmediata de Ulises Ruiz como gobernador. El repudio masivo al PRI en las elecciones federales del 2 de julio dio muestra contundente de ello. Más aún, la destitución de Ulises Ruiz ha venido a significar más que un simple cambio de rostro de un gobierno por otro. Después de todo, al gobierno fede-

ral le puede convenir la sustitución de Ruiz a favor de sus intereses. El reclamo también exige la retirada de la policía federal y del estado de la ocupación de Oaxaca, el desmontaje de la naturaleza represiva del aparato estatal y la reforma del gobierno del estado en Oaxaca, pero, ¿cuán profunda será esta reforma, si es que la batalla por Oaxaca alcanza el cambio de la propia naturaleza del Estado? Esta pregunta permanece aún sin respuesta. Y aun así, ¿es éste un asunto inexplorado?

Por supuesto, la cuestión del Estado es inseparable de la composición socioeconómica de la sociedad. Esto podría significar un análisis de la naturaleza del capitalismo, particularmente en los países subdesarrollados, y más concreto aún, en regiones muy empobrecidas como es Oaxaca, dentro de otro país. Los zapatistas, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y en La Otra Campaña, han aclamado por un movimiento de tipo anticapitalista y desde la izquierda. ¿Qué significa ser anticapitalista hoy día? ¿Es suficiente el antiimperialismo o tenemos que ir más allá? ¿Es que vemos el capitalismo en lo referido a la simple forma de propiedad —propiedad privada *vs.* la forma estatal o nacionalizada— más bien centradas en la extracción del valor y de la plusvalía en el proceso del trabajo? Ser completamente anticapitalista es reconocer la necesidad de destruir la producción de valores, la producción de mercancías y el comienzo de la implementación del trabajo libremente asociado. El trabajo colectivo, comunal, de los grupos indígenas, como es en las comunidades de Oaxaca, tendrá que contribuir mucho, si reconocemos que éste no puede "coexistir" con la producción de valores. Más bien, ésta es la destrucción del modo capitalista de producción que permitirá un modo de asociación libre que surgirá de sus cenizas. Pero si en cambio, nos quedamos en la reforma o la transformación de las instituciones existentes, ¿no quedaremos atrapados en una revolución autolimitada que no logra una sociedad humana nueva a plenitud? Tengamos cuidado de nuestras propias "falsas ataduras mentales".

2) Lo que la batalla por Oaxaca ha hecho sobresalir es la creatividad de la actividad propia de las masas así como la aparición de diversos sujetos sociales. Éstos son los indígenas, los obreros, las mujeres, los jóvenes y otras dimensiones humanas, aparecidas no como esencias establecidas, sino como grupos e individuos autodesarrollados, como individualidades —parafraseando a Hegel— a los cuales nada les interfiere en la búsqueda de su universalidad. Lo que demuestra Oaxaca como muchos otros movimientos creativos que dan testimonio de tipo histórico y global, es que las masas no son sólo músculos, sino razón de la transformación social. Sus acciones, ideas, problemas no están limitados al momento de la práctica revolucionaria, sino son una forma de la teoría revolucionaria. Ésta es una de las lecciones del movi-

miento de Oaxaca que debemos enseñar, es una lección que debemos estudiar una y otra vez como cada nuevo momento revolucionario que surge desde abajo.

3) Si bien es de gran importancia el surgimiento y el reconocimiento de la creatividad de los nuevos sujetos sociales de la transformación revolucionaria, ¿es esto de por sí suficiente? Algunos han sido de la opinión de que tales sujetos sociales dentro de las formas de organización no jerárquicas son suficientes para considerar a fondo la transformación social. Es decir, que la participación activa en la organización de parte de una multiplicidad de sujetos revolucionarios puede por sí misma dar a luz nuevos comienzos.

La forma de organización, en este caso la asamblea popular de la APPO, así como otras formas: los Comités Autónomos y las Juntas del Buen Gobierno en Chiapas, o las históricas y tan majestuosas organizaciones de masas como la Comuna de París, los soviets de Rusia, los consejos obreros de Hungría en 1956, se han transformado de un particular esencial en un universal. Sin embargo, solamente el universal absoluto es la creación, el absoluto que deviene en una nueva sociedad. No podríamos sustituir un particular, en tanto pueda resultar revolucionario, incluyendo una forma particular de organización, por un universal que trata de alcanzar y pone en marcha una nueva sociedad. Lo particular es una concreción necesaria de tal alcance, pero no es en sí la totalidad de tal alcance. Y para ello necesitamos no sólo la práctica del alcance de una nueva sociedad, sino que hay que tener presente la perspectiva filosófica, lo cual es parte del recorrido.

En resumen, se ha desarrollado una perspectiva filosófica emancipadora, y así pues, un universal concreto, que nos puede armar contra la imposición de soluciones ideológicas falsas. En lugar de eliminar esta palabra: este final de la ofuscación de la eliminación ideológica, radica la necesidad de trabajar teóricamente el sentido de la sublevación revolucionaria de Oaxaca, y es precisamente esencial en el presente momento, el estar apoyado en el pensamiento filosófico emancipador. El doble ritmo de la transformación revolucionaria, la negación de la vieja sociedad y la creación de la nueva, no es sólo tarea de la práctica. Al mismo tiempo, esto es un acto de conocimiento, de la idea de la emancipación y precisamente es la unidad de las dos cosas, de la práctica y de la teoría/la filosofía, la cual abre de lleno las puertas a una nueva sociedad.

Apéndice I
#YoSoy132: movimiento estudiantil en México*

I. El inicio

El 11 de mayo de 2012 nace un capítulo en la historia del movimiento estudiantil en México. El lugar: la Universidad Iberoamericana. El contexto: la visita de Enrique Peña Nieto, entonces candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y ex gobernador del Estado de México, a quien los estudiantes repudian con pancartas en las que lo acusan de asesino, en alusión a la represión que ordenó contra el pueblo de San Salvador Atenco en mayo de 2006.

La respuesta de Peña Nieto a la interpelación estudiantil sobre el caso Atenco crispó los ánimos. "Fue una acción determinada personalmente", retó el candidato, "para establecer el orden y la paz, en el legítimo derecho que tiene el Estado mexicano de hacer uso de la fuerza pública [...]". La declaración indignó al auditorio colmado, que no dejó de abuchearlo, gritarle y perseguirlo hasta que partió con su comitiva. Ese día marcó un antes y un después en su campaña electoral. Y un antes y un después en la vida de muchos estudiantes.

El momento en el que el candidato priísta se atrincheró en el baño de la universidad, la huida, el festejo en la Ibero, la posterior descalificación de los estudiantes por parte del equipo priísta, la manipulación de los medios de comunicación, la reivindicación de los y las jóvenes a través de un video en el que participaron 131 estudiantes con credencial en mano (para demostrar que no eran *porros*, como había argüido el gobierno), el uso de las redes sociales y, finalmente, la entonces incipiente construcción de un movimiento, es relatada por un coro de voces que pertenecen a un estrato social del que nadie esperaba, reconocen, que fuera visibilizada su inconformidad.

II. Los primeros pasos

Virginia.- El 131 surge con esos 131 alumnos de la Ibero que muestran su credencial en el video [...] El 132 somos los que dijimos que no eran sólo los 131

* Extractos de #YoSoy132, voces del movimiento, Ediciones Bola de Cristal.

los universitarios que estaban dispuestos a decir ya basta, a enunciar ante cualquier persona que tenemos memoria, que sabemos qué pasó con el gobierno del Estado de México de Peña Nieto. Que somos más de 131 estudiantes los que no queremos a Peña Nieto como próximo presidente. Cuando todos esos nos decidimos solidarizar y unificar en una lucha, nos convertimos en 132 [...].

Vladimir.- La primera vez que me sumé al movimiento fue en la concentración de la Estela de Luz. Llegué justo cuando leyeron el documento. Dos puntos importantes fueron la pluralidad del movimiento, con la voluntad de romper el paradigma entre universidades públicas y privadas, y el apartidismo. Supe luego que el escritor Paco Ignacio Taibo intentó hacer un discurso a favor del PRD y que toda *la banda* lo calló a gritos [...] La marcha después decide irse a Televisa [...] Quisimos encontrar uno de los principales responsables del problema social y político del país, a través, por ejemplo, de la relación directa de Enrique Peña Nieto y Televisa. No había nada planeado, pero fue como un contagio automático el querer ir a Televisa, un lugar a donde podíamos dirigir las fuerzas de inconformidad y de indignación.

Max.- Venimos de un periodo donde están el movimiento zapatista y la huelga de la UNAM, donde la juventud se movilizó. Esto va dejando huella: no pasaron ni diez años en los que la juventud se mantuviera aislada o apática.

El periodo de 2000 para acá también marcó una época de movilizaciones juveniles en todo el planeta: España, Chile, Estados Unidos, Colombia. Esta movilidad colectiva permea y nos da la noción de que, como juventud, sí somos capaces de transformar y decir: esto no es así.

David.- Es fundamental entender las dos perspectivas: la internacional y la local. Sí hay un contexto de crisis que genera mucha efervescencia e involucra a jóvenes de todas las partes del mundo, aunque cada parte posee sus particularidades. A pesar de que nos encontrábamos en esa coyuntura de crisis —a nivel nacional e internacional—, sin la participación de las elecciones como un factor, probablemente se habría perdido parte de la fuerza y el nivel de movilización que tuvo el 132.

Lo mismo pasó en Chile, con la llegada del nuevo presidente y las medidas que llega a tomar; en África, con los regímenes; en España, con las condiciones laborales más y más precarias. Estas situaciones tienen una chispa que permite una explosión de manera particular.

No era la coyuntura electoral sólo un asunto de votación, sino que Peña Nieto representaba un sistema político con elecciones fraudulentas en dos ocasiones anteriores. Muchos del 132 son personas que, sin ser estudiantes,

participan y salen a las calles; muchos de ellos son perredistas o de Morena. Sin esa fórmula de coyuntura no se hubiera dado esa reacción necesaria.

III. Las asambleas y el reto de la organización

Mariana.- En la asamblea interuniversitaria, que se hizo en las Islas de Ciudad Universitaria (CU), [...] se intentó abarcar la mayor cantidad de temas posibles. Hubo también la mesa de Memoria Histórica, que fue muy importante, y la de Medio Ambiente. El problema que surgió fue la manera de tomar decisiones porque llegaron alrededor de seis mil personas, organizadas en 15 mesas [...] El nivel de conciencia que había fue sorprendente [...].

Javier.- Decíamos en este momento que el movimiento no sólo iba a salir a la calle, sino que iba a dar respuestas políticas, como movimiento amplio. Aparecía también por primera vez una manera para trascender la coyuntura electoral, una manera de no morir el 2 de julio [día de las elecciones]. Allí se planteó cómo transformar al país. Empezamos por definir quién era nuestro interlocutor. El documento no iba dirigido solamente a Peña Nieto, sino a toda la clase política. Les hablábamos a todos.

Mariana.- Se establece que la base del movimiento son las asambleas por escuelas autónomas. Se acuerda que la autonomía de las escuelas será la base del movimiento, y que éstas tienen la libertad para tomar acciones y para posicionarse políticamente. Esa estructura es, en gran medida, lo que ha hecho tan operativo al 132 [...].

IV. ¿Sólo estudiantil?

Néstor.- Se toma la decisión de abrazar demandas de otras luchas porque, en las discusiones que empiezan a gestarse dentro de las escuelas, se llega a la conclusión de que no podemos ser un movimiento puramente estudiantil, sino que tenemos que hacerlo más popular.

Había muchos sectores de la sociedad que querían juntarse, que se habían movilizado con nosotros. El punto no era luchar como estudiantes organizados, sino como pueblo organizado.

Javier.- Las muestras de apoyo también demuestran las limitaciones del movimiento. No hemos logrado aglutinar a los sectores importantes del país; los

obreros no se han pronunciado por nosotros, tampoco el movimiento campesino ni el movimiento indígena. No hemos establecido esos canales de diálogo y creo que debemos medir las muestras de apoyo, quién nos las da y quién no nos está apoyando.

David.- [...] Lo que viene va a estar *culero*, no porque seamos un movimiento de oposición, sino por las políticas económicas que se vienen. Luego luego, al día siguiente de que se declaró triunfador a Enrique Peña Nieto, saca su paquete de políticas económicas, que va a aplicar, que porque, dice, la gente pide la reforma laboral, la reforma energética, la reforma de no sé qué. Es cuando te das cuenta que viene muy *ñera*. Va a generar fricciones muy fuertes que van a obligar a la gente a salir a manifestarse, y qué mejor que hacerlo organizadamente para que no sea un Atenco nacional. Eso es lo que estamos tratando de hacer: impulsar a la gente. Esto no se acaba sólo porque ya quedó él; seguimos viviendo y es importante continuar con la organización.

V. CONTRAINFORME

Ivonne.- Vimos la necesidad de hacer un contraiforme, porque el presidente Felipe Calderón no iba a decir nada sobre lo que realmente pasaba en el país. Por eso estamos aquí, para decir que todo eso es mentira, y que hay más de 65 mil muertos, los feminicidios, las represiones en Atenco, que nos han dejado en pobreza extrema, que ha vendido el territorio de México a las transnacionales y no nos ha dejado nada bueno; nos suben el IVA, nos suben la canasta básica.

A los jóvenes Calderón nos deja la explotación, nos promete empleo pero con un sueldo absurdo. En la educación nos deja sin ese privilegio y, qué es lo que nos queda: ¿unirnos a las fuerzas militares, al gobierno, al comercio informal?

Lucio.- Venimos a informarle al país que en este año lo que hubo fue la militarización del territorio, la disminución de los derechos laborales, el aumento de la población que entró a la pobreza extrema, el control de precios de la canasta básica, y la apertura del mercado hacia el exterior apoyando muy poco la industria nacional.

A los jóvenes se nos ha disminuido las oportunidades de empleo: a los que buscamos estudiar y trabajar, es muy poco lo que encontramos, y lo que hay es de un salario bajísimo. No hay oportunidades para nosotros en este país.

VI. LA POLÍTICA Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS: QUÉ POLÍTICA QUEREMOS

Aldo.- Pienso que el sistema político en México está rebasado por el potencial del país que tenemos. Tenemos los recursos y la calidad humana para construir grandes cosas, pero éstos no son aprovechados porque el sistema político está rebasado por la corrupción, y un sistema corrupto no sirve para administrar un país [...].

Virginia.- Nos han tratado de separar del término *política* como si fuera una enfermedad, algo extraño a nosotros; incluso, mucha gente cree que el movimiento 132 es apolítico porque somos apartidistas.

Todo el tiempo hacemos política, nada más que habría que entender qué tipo de política. Podríamos empezar a "deselitizar" el término y la misma práctica.

En cuanto a los partidos políticos, yo no creo en ninguno, ninguno, ninguno, ni en los que mucha gente plantea desde las organizaciones.

Existen otras formas de organizarnos a las que sí podemos aspirar como sociedad. No me gusta decir que la política es un circo porque el circo está *bien chido*; se me hace que la política y los partidos mexicanos son una burla, una pesadilla. Es mi dolor de cabeza hablar de eso.

Yo creo en un ejercicio horizontal de las decisiones y los acuerdos; creo en la comunalidad, en las autonomías y en los procesos locales que tienen muchísimo más apego con la gente. Nos podemos poner de acuerdo y ejercer las voluntades de las mayorías en lo local [...].

Óscar.- Debemos repensar el concepto de colectividad para estar bien claros de qué entendemos por ello. Así es como yo creo que se debe conducir la política [...].

Vladimir.- Nos hemos educado en este escenario de cochambre y porquería que los partidos políticos han generado, pero el problema es estructural.

Si me preguntan en qué creo en política, empiezo por una negación: no creo en este sistema, pero creo que el problema central es que la política no se puede concebir aislada o abstracta. Creo más en dar una respuesta en la economía política y en un sentido más social.

La política debe estar completamente ligada a nuestros procesos y cultura como pueblo, incluso como pueblos originarios. Yo creo en una política donde el pueblo participa constantemente en la toma de decisiones; que además no se circunscribe sólo al ámbito del poder, sino que abarca otros elemen-

tos, como el desarrollo económico. Es muy importante, para que el pueblo pueda participar en la política, que también tenga la capacidad y los medios para decidir sobre el rumbo económico del país.

La gente que controla la economía, controla también la política, nada más que no hay una visión social porque está construida desde un grupo muy reducido de personas que deciden el rumbo del país e imponen también candidatos.

Julio.- Es una grosería decir que México es un país democrático, desde el momento en que te dicen: tu momento de democracia son los segundos que tienes para tachar un papel y aventarlo en una cajita. Peor aún: ¿cómo puedes pedir una participación libre con millones de personas que no tienen qué comer; que sus escuelas tienen un nivel bajísimo, si es que tienen; que tienen que salirse a trabajar?

El problema es: ¿por qué pudimos nosotros, como 132, tomar parte de un proceso democratizador del país? Porque tuvimos educación, porque fue una de las ciudades donde había que comer, porque no somos el pueblo trabajador. Para mí, democracia es que tengamos democracia económica, en la educación, en beneficios de salud, etcétera, para que todos tengamos las mismas oportunidades.

Juan Carlos.- Se me hace muy normal que no haya habido una crítica completa en el movimiento, porque no toda la gente está politizada en este sentido, o no había tenido oportunidad de cuestionar a López Obrador; sin embargo, con los fenómenos de despojo y desempleo, la sociedad se ha ido inclinando hacia una postura de izquierda. Hay gente aquí que en un mes ha aprendido más que en toda su carrera universitaria.

Pienso que el sistema de partidos no sirve y que deberíamos cambiarlo. La mayoría de la gente de nuestro país sabe quién está en el poder, pero la pregunta es cómo sacar al ladrón de su casa, porque ellos tienen la fuerza y no la están llevando por la vía pacífica legal.

Mucha gente en el movimiento cuestiona a las televisoras, pero también quiere cuidar las apariencias. En Puebla hubo una marcha donde se dijo que no había que pintar paredes y que, si alguien lo hacía, lo entregaríamos nosotros mismos a las autoridades. Es una contradicción fuerte: no queremos que se nos tache pero caemos en el mismo juego.

El movimiento tiene que empezar a abrirse y preguntarse concretamente cómo van a quitarlos del poder, cuestionar la vía pacífica. El diálogo que se estableció con distintos sectores de la población es un paso muy grande en nuestro proceso de aprendizaje.

VII. EL #YOSOY132 Y LOS MEDIOS

Claudia.- La demanda de democratización de los medios es algo que también pidió en su momento el movimiento zapatista. De hecho, fue una demanda muy evidente y muy clara desde los primeros comunicados, e incluso ya estaba en sus leyes internas antes de que el movimiento saliera a la luz pública en 1994. Tenían *El Despertador Mexicano* como un órgano interno. Es decir: había un discurso evidente, obvio y consciente sobre los medios de comunicación. En los encuentros *intergalácticos* también hicieron un llamado a la creación de redes de comunicación fuera de los marcos de las empresas mediáticas.

Su discurso explícito fue: si los medios no quieren tomarnos en cuenta, lo que tenemos que hacer es darles la vuelta y apropiárnoslos, tomarlos, volverlos nuestros. Yo creo que eso queda en consonancia con lo que está pasando con el #YoSoy132, o con lo que pasó en 1999 en Seattle, en la última reunión del milenio de la Organización Mundial del Comercio (OMC), cuando surgieron los *indymedia* (Independent Media Center). Lo que se logró con eso fue que la gente tenga acceso a través de las tecnologías móviles —como celulares, cámaras, videocámaras caseras— a generar centros de información alternativos, diferentes e independientes de las grandes televisoras. En los días de las reuniones de Seattle, se logró interrumpir las reuniones de la OMC e indymedia jugó un papel importantísimo y llegó a tener resonancia mundial.

Todo ese movimiento, que tiene vinculaciones directas con el zapatismo y con la lucha por la democratización de los medios, y que ha sido pilar en la creación de los medios independientes y alternativos, se conecta de alguna manera con el #YoSoy132, porque ahora lo que pasa a través de las redes sociales mantiene ese espíritu de decir: nuestros propios medios, nuestras propias redes.

Magaly.- [...] Un gran peligro para el futuro de la democracia en México es la llamada *telecracia.* No existe una democracia real con una sociedad desinformada por una manipulación mediática, y es un gran problema, porque la mayoría no tiene acceso a internet y a las redes sociales —que tienen un gran potencial de liberación. La democratización no es sólo de los medios en internet; tiene que llegar a la televisión y a la radio.

Vladimir.- Muchos de nosotros no fuimos a las primeras movilizaciones, pero estábamos en la computadora, vimos en tiempo real todo lo que pasó y luego oímos a los medios de comunicación diciendo que [los estudiantes] eran *porros*, que eran del PRD, y nos indignamos. Esa indignación generada por

los medios se contagia y se acumula con indignaciones que ya teníamos, y nos dimos cuenta de lo que había pasado. Por eso una consigna es *México, despierta.* Era imposible que Peña Nieto, después de todo lo que hizo, fuera a tomar la presidencia.

Nos dimos cuenta de que teníamos acceso a toda la información para tener un panorama completo —pero, también, de que la mayoría de la población no—; además, muchos de los que usan las redes [sociales] no lo hacen para tener información. Era la punta del iceberg, y empiezas a ver los detalles: aproximadamente 95% del espacio radioeléctrico le pertenece a dos televisoras, que tienen una captación de audiencia de arriba de 70% y toda posibilidad de construir una realidad para el país.

Te das cuenta de que esto pasó en 1968, en 1971, en 1988, y que cada vez que había un problema, los medios tenían la posibilidad de cambiar la realidad. Me gusta mucho la frase de Malcolm X: "Deberías de tener cuidado con los medios de comunicación, porque ellos tienen la capacidad de hacer que tú rechaces o satanices a los que están luchando".

VIII. 1968, 1986, 1999 y #YoSoy132
(Varios participantes)

#1.- El balance de los movimientos estudiantiles tiene que ser en términos de conciencia y de organización, no de si unos cuantos puntos del pliego petitorio se cumplieron. Si hacemos analogías históricas, es en el movimiento del 68 y en el cardenismo donde se han generado decenas de miles de participantes en la vida política, personas que cambian sus valores.

Después del 68, se vuelve muy importante comprender los problemas sociales y políticos del país, tener compromisos. Tienes militantes con valores interiorizados: los mismos guerrilleros, periodistas, militantes de partidos políticos; la gente tiene interiorizado que debe hacer algo para cambiar al país.

Me parece que el movimiento 132 debería de plantearse como un *ombudsman* de la verdad. Yo le diría al #YoSoy132 que se necesita coherencia y consecuencia: abandonar estas formas en las que se dice una cosa pero lo que se quiere es otra.

Ahora hay posibilidad de violencia en México, claro que sí; en primer lugar, es tremendamente fuerte el sector de la gente que vive al día y en condiciones muy extremas. Naturalmente, [esto] provoca irritación: vas a reclamar y no te hacen caso, tocas en la puerta y no abren, aunque gritas "¡abran!".

#2.- En lo personal, no coincido en términos de que los movimientos se entrampen en la lucha por el poder. Está bien exigir que haya libertades democrá-

ticas en México, pero éstas son una falacia si no hay libertad económica. No basta con decir que hay que democratizar a los medios de comunicación, sino plantearlos como un bien común de la sociedad, estipulados en la Constitución como tal, y que hay que gestionar de manera autónoma.

Es muy importante para los movimientos alternativos, autónomos y horizontales, resolver el problema de las vanguardias. Esto no lo pudo resolver el Consejo Estudiantil Universitario [de 1986]. Hay que tener en cuenta que sólo los movimientos horizontales basados en la consulta de los integrantes representan verdaderamente una comunidad construida desde abajo.

#3.- Entre las aportaciones más importantes [de #YoSoy132] me parece que están: *a*) la denuncia de los poderes fácticos —en torno a la influencia decisiva que tienen las televisoras; *b*) la posibilidad de crear espacios alternativos de resistencia; *c*) cómo entender la democracia más allá de lo electoral y *d*) la recuperación de la voz de la juventud. Siempre falta sólo una chispa para que los *chavos* despierten.

Las herencias más claras del CGH [de 1999] al #YoSoy132 son las formas de organización, la insistencia de definirse como apartidistas a pesar de estar vinculados con el PRD, así como de reivindicar siempre que hay una independencia de pensamiento, producto de una realidad.

Lo primero que veo reflejado en este movimiento, de lo que viví, es lo incansable de las movilizaciones, su crítica a los poderes fácticos, su búsqueda de hablar con voz propia —porque es verdad que cada movimiento tiene su particularidad. Siempre que se reúne la juventud, hay esta explosión de fuerzas, de creatividad, aunque toma sus formas particulares de acuerdo a momentos históricos específicos.

Aunque la educación quedó establecida como demanda políticamente correcta —que hasta personas de la derecha retoman—, las amenazas a la gratuidad [de la educación] siguen vigentes porque hay muchos cobros ilegales. A partir de la política implementada por Juan Ramón de la Fuente, la privatización se ejecuta en los hechos, aunque sea políticamente incorrecto decirlo. Lo vemos a tal grado que López Obrador propuso a Juan Ramón de la Fuente para la Secretaría de Educación, como defensor de la gratuidad de la educación, cuando fue el represor de un movimiento que la defendía.

IX. EL DESPERTAR NO TERMINA EL 1 DE JULIO: POSIBILIDADES Y LÍMITES

David.- Me parece que nos enfrentamos a tres grandes obstáculos: la confusión que hay entre nosotros; un serio problema en las estructuras organiza-

tivas que nos hemos planteado y cómo nos las hemos planteado; y la poca seriedad que de pronto existe. Creo que el movimiento es un movimiento de jóvenes, de muchachos estudiantes, y que la herramienta artística y festiva que utilizamos se ha confundido con el hecho de que somos jóvenes y, entonces, toda la vida es un relajo.

Sobre el movimiento y las organizaciones con las que nos encontramos, creo que es algo que el movimiento 132 ha hecho muy bien: plantear la crisis del sistema en términos generales y apoyar todas las luchas que se oponen a eso. No logramos parar la imposición, pero estamos logrando un nivel de politización y de participación política que es importantísimo; quizá no es el objetivo primero, pero está generando y por ahí va avanzando el movimiento.

Hay una parte importante del 132 que no tenía esa vinculación hacia afuera, gente que no estaba organizada antes y que ahora está nutriendo otras organizaciones. Están empezando a conocer grupos y participan, y eso es fundamental, porque si el movimiento 132 no logra consolidarse en una organización unitaria, por lo menos se crearán más núcleos organizativos de trabajo que serán fundamentales para nutrir otros movimientos.

Max.- A nivel interno, no podemos tener la misma dinámica que tuvimos en vacaciones ni estar todo el tiempo en el movimiento, porque tenemos otras ocupaciones; entonces mi preocupación es que el 132 no pueda encontrar una dinámica que le permita nivelar los tiempos personales con los tiempos políticos y del movimiento.

También me preocupa que no se desarrolle una discusión clara y que nos empantanemos en quién sabe qué. Hay discusiones en las que ya ni sabes por qué discutes, pero discutes; y esa opacidad en la discusión es uno de los miedos, uno de los riesgos que a nivel interno enfrenta el movimiento.

A nivel externo, no me gusta esta posición de: ya se consumó la imposición, entendida ésta no como la de una persona, sino como la de un sistema, un régimen. Claro, reconozco que hacer política en el DF es más *blandito* y que a cualquier persona en su sano juicio le da miedo la represión del Estado o de algún grupo organizado, pero lo más avasallante de todo es perder la esperanza, es que los horizontes de cambios sean tan grandes, tan titánicos, que la desesperanza se voltee y te aplaste.

La generación 132 se planteaba como la generación perdida, hija del neoliberalismo, apática, individualista. Demostramos que no era así, pero podemos entrar en lo que los zapatistas llaman *la larga noche*; podríamos entrar en un espíritu de decepción, de desánimo, de desmotivación que nos estanque, y que las pocas libertades democráticas que aún quedan, se sigan reduciendo hasta llegar a un Estado totalmente autoritario.

Un reto que tenemos las organizaciones en el 132 es fortalecernos: no permitir que la gente que logramos sacar a las calles regrese a sus casas, indignada pero decepcionada, y admita que todo está mal pero también que no se pueda hacer nada, por lo que cada quien se remita a lo suyo y entremos en una larga temporada de diez o veinte años de oscurantismo. No hay recetas para hacer las cosas: se van construyendo.

Los movimientos son apuestas constantes; hay que construir, en función de dónde estamos, de quiénes somos, y de hacia dónde vamos.

Bruno.- Hemos logrado despertar muchas conciencias: que muchas personas se vinculen y se den cuenta de lo que está sucediendo en el país. Uno de mis miedos sería, haciendo alusión a la película de *Matrix*, cuando Neo despierta y le dan a elegir entre dos pastillas: una para despertar definitivamente y otra para decidir adormecerse y volver al mundo en el que estaba inmerso, donde todo estaba bien aunque en realidad no fuera así. Y, lo que me daría miedo, es que muchas de las personas que logramos conscientizar y hacer que vieran toda esta parte del mundo, quieran tomarse aquella pastilla que las adormeciera: que la sociedad mexicana, que la humanidad, decidiera tomar el soma de un mundo feliz y vivir esta otra realidad; y mi otro miedo sería que, en ese panorama, se me cerraran todas las posibilidades de lucha, todos los espacios en los que yo podría manifestar mi inconformidad y quedara atrapado en una cadena de fuerza, insertándome en esta modernidad capitalista, pero siendo consciente de que las cosas están mal.

A pesar de esos miedos, lo que me anima es que creo que la humanidad ha llegado a una etapa en la que ya no cree en ese eterno retorno en el que pensaban los griegos: tumbar a un tirano para que regrese otro. Que ya la humanidad tiene la posibilidad de trascender, de ir haciéndonos más humanos, de ir liberándonos.

Apéndice 2
Los estudiantes chilenos*

Camila Vallejo

I. Discurso en la asunción a la presidencia de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile

Mi nombre es Camila Antonia Amaranta Vallejo Dowling, y quisiera, antes que todo, poder expresarles a los presentes el orgullo y el desafío que significa para mí encabezar la Federación de Estudiantes más importante de Chile; es una gran responsabilidad que significa hacerse cargo de 104 años de historia, 104 años de aventuras y desventuras, 104 años de lucha en el seno del movimiento estudiantil. Y es un orgullo y un gran desafío porque vengo de aquellos lugares que no reciben condecoraciones, de los cuales poco y nada se dice, porque poco y nada se sabe, lugares que a veces incluso se llegan a olvidar.

Mis estudios secundarios los cursé en un pequeño colegio cuyo nombre significa "tierra florida", extraña paradoja, ya que en sus patios se respira más tierra que flores, y en sus salas de madera se acumula el polvo de generaciones de alumnos no emblemáticos, que nunca llegarán a ocupar los puestos de poder más importantes de nuestro país.

Mi carrera, una de las más pequeñas de esta universidad, casi no se encuentra en el consciente colectivo, se pierde entre los pasillos de la FAU y se confunde con otras disciplinas. La Geografía en esta universidad casi no tiene ni tiempo ni espacio, otra paradoja.

Sin embargo, lo más temible es darse cuenta de que esto no pasa sólo en Geografía, sino que también Administración Pública, que es carrera de ocho a seis, porque después de las seis de la tarde no hay universidad para ellos, una carrera que debiese ser fundamental para fortalecer el sistema público. Y también ocurre en Educación y, de pronto, nos damos cuenta de que no sólo unas pocas carreras, sino que es toda una rama del saber, es toda un área del conocimiento la que ha caído en la pobreza universitaria como consecuencia de las lógicas del mercado implementadas ya a lo largo de estos últimos 30 años.

* Extractos de *Podemos cambiar el mundo*, Ocean Sur, 2012.

Y a lo pequeño y olvidado de mi lugar de origen, se suma, además, mi corto tiempo de vida; con veintidós años vengo a ser la segunda mujer presidenta de la FECH en más de 100 años de historia. Y usted, rector, tendrá el privilegio de ser el segundo en la historia de la universidad que es acompañado por una mujer en la presidencia de nuestra Federación de Estudiantes.

Ahora bien, puede que en este momento me toque a mí ejercer el cargo de presidenta; sin embargo, debo decir que yo sola jamás habría logrado todo esto y que mis manos son tan sólo un par más dentro de tantas otras, y en donde todas juntas son las que levantan este proyecto colectivo que se llama Estudiantes de Izquierda, el cual ya se encamina a su tercer periodo consecutivo al mando de nuestra Federación.

Si me permiten contarles un poco acerca de Estudiantes de Izquierda, debo decirles que como colectivo político estamos presentes en amplios espacios de nuestra universidad, que en nuestro interior se expresa la máxima diversidad estudiantil, que entendemos que la izquierda debe construirse con participación y democracia y que esta elección, donde hemos aumentado casi 400 votos respecto de la elección anterior, nos demuestra que como movimiento estamos vinculados orgánicamente con las bases estudiantiles de nuestra universidad.

Como Estudiantes de Izquierda sentimos la responsabilidad ética de hacer política, porque la administración del poder por los poderosos de siempre nos obliga a entrometernos en sus asuntos, porque estos asuntos son también nuestros asuntos y porque no podemos dejar que unos pocos privilegiados sean quienes eternamente definan las medidas y contornos que debe tener nuestra patria, y las ajusten siempre a sus pequeños intereses.

Creemos que la clave del éxito para el movimiento estudiantil está en volver a situar a la Federación en una posición de vanguardia a nivel nacional, en volver a entretejer redes sociales con los pobladores, los trabajadores, las organizaciones sociales y gremiales, los jóvenes que se quedaron fuera de la universidad pateando piedras; en otras palabras, hablamos de volver nuestra mirada al conjunto de los problemas sociales que hoy rodean a la universidad y con los cuales estamos íntimamente vinculados y comprometidos.

Debemos romper con aquella burbuja universitaria que instala el individualismo, la competencia y el exitismo personal como patrón de conducta para los estudiantes por encima de ideas y conceptos fundamentales como son la solidaridad, la comunidad, y la colaboración entre nosotros.

Somos contrarios a la visión de que la universidad es sólo venir, sacarse buenas notas, y abandonar cuanto antes sus aulas para salir pronto a ganar dinero en el mercado laboral; tenemos los ojos lo suficientemente abiertos como para darnos cuenta de que fuera hay un mundo entero por conquistar, que

este mundo requiere de nuestra entrega, de nuestro esfuerzo y de nuestro sacrificio y que para quienes ya hemos abierto los ojos las inequidades sociales que asoman por todos los rincones de nuestra ciudad, se nos vuelve imposible volver a cerrar la puerta y hacer como que nada hemos visto o como que nada ha pasado. Nuestro compromiso por la transformación social es irrenunciable, porque necesitamos hoy, más que nunca, una profunda discusión respecto del país que queremos construir y, a partir de esto, cuál es el tipo de universidad que se pondrá al centro de dicha construcción. No creemos en la universidad como un espacio neutro dentro de la sociedad: la universidad es un agente vivo en su construcción y en el desarrollo del proyecto de país que como ciudadanos levantamos día a día. Nuestra responsabilidad está en generar organización en el interior de aquélla, que nos permita transformar la universidad para así poder transformar la sociedad.

Nuestro concepto de universidad nos habla de un espacio abierto, participativo y democrático, con una comunidad universitaria activa, dialogante, una comunidad que se involucra en el diseño y en la conducción de su casa de estudios.

Nuestra visión es la de una universidad que se ubique ya no entre las primeras de los rankings de la competencia o el *marketing* universitario —de los cuales hoy en día mucho se habla—, sino que se ubique en el primer lugar en el aporte al desarrollo social del país; el primer lugar en el fomento de la equidad en cuanto a la composición social de sus estudiantes; que ocupe el primer lugar en el desarrollo de la ciencia y la tecnología al servicio de los intereses de Chile y su pueblo.

Creemos en una universidad permanentemente vinculada con los problemas que nuestro pueblo le presenta, activa en la búsqueda de soluciones y en la entrega de aportes por medio del conocimiento.

Sin embargo, nuestra realidad actual dista mucho de estos conceptos brevemente aquí esbozados. Hoy la universidad es cada vez más un proyecto sin otro norte que le señala el mercado; a la educación superior se le ha puesto precio y nuestras universidades son medidas por criterios industriales de producción como si fueran una empresa más dentro del esquema productivo de la nación; una empresa especial con muchas comodidades en su proceso productivo, pero empresa al fin y al cabo.

En este esquema, un rol fundamental lo jugó el de financiamiento sistemático que vivió la universidad pública en el momento en que se implementaron las políticas neoliberales. El autofinanciamiento, establecido como doctrina, fue un golpe seco que dio en la esencia misma de lo que se constituía el quehacer universitario hasta ese momento, condicionado y sometiendo a la universidad a lógicas y esquemas que le eran desconocidos. La universidad pública

tuvo que verse obligada a competir en situaciones desfavorables en lo que se le llamó "el nuevo mercado de la educación superior": se le puso precio, tuvo que venderse a sí misma para poder captar mayores recursos y continuar así con su proyecto educativo, perdió su brillo y su calor, perdió su esencia transformadora y quedó botada en un rincón, ya incapaz de reconocerse a sí misma.

Estamos hablando de que se operó un cambio estratégico en el desarrollo de la universidad, que ha sido irremontable hasta este momento. Con ello hubo sectores importantes del quehacer universitario que producto de su rentabilidad económica fueron cayendo rápidamente en la desgracia y el abandono; las universidades públicas se volcaron a sí mismas, vivieron casi un chauvinismo institucional, donde cada una se preocupaba por su propia supervivencia, y se perdió la visión de conjunto que poseía nuestro antiguo sistema de educación superior pública.

Este procedimiento, operado en plena dictadura, siguió con su curso con los gobiernos de la concertación, que no operaron mayores cambios; más bien, se dedicaron a administrar el modelo heredado y en algunas líneas incluso, lo profundizaron. No obstante, pasaron los años y el control del gobierno volvió a las manos de quienes tiempo atrás habían gobernado con trajes de civiles detrás de los uniformes de soldados.

Según nuestra mirada, esto representa un peligro fatal para la universidad pública hoy en día, creemos que el gobierno de los empresarios busca poner el broche de oro a la privatización total de la educación superior, sellando definitivamente la obra que iniciaron desde las sombras en los años ochenta. La designación de Harald Beyer y de Álvaro Saieh en nuestro consejo universitario, dos grandes defensores del modelo de mercado y el actual presupuesto nacional en el área de la educación superior, son grandes indicativos de aquello. Son medidas que nos marca una agenda privatizadora a gran escala y que por lo tanto, en el año 2011 será estratégico en su implementación.

Ésta será una batalla importante que enfrentará nuestro sector el próximo año. Para dar respuesta a este desafío debemos desplegar un movimiento que trascienda a los estudiantes; necesitaremos de los académicos, los trabajadores, las autoridades universitarias, todos juntos en las calles exigiendo que el Estado cumpla con sus universidades, que el Estado cumpla con la educación superior pública de nuestro país.

Sin embargo, el problema no pasa tan sólo por exigirle al Estado lo que a nuestras universidades les debe, sino que también debemos miramos autocríticamente y preguntarnos qué es lo que como universidad estamos entregando a nuestro pueblo. Necesitamos un nuevo trato del Estado hacia la educación superior pública de nuestro país y, a la vez, necesitamos un nuevo compromiso de las universidades públicas con el pueblo de Chile y sus intereses:

esta universidad tiene que ser la universidad de todos los chilenos y no sólo de unos pocos.

A nadie le es indiferente que en nuestra casa de estudios se perpetúen desigualdades fundamentales que determinan, por ejemplo, que el 20% más rico de la población tenga más de 50% de las matrículas. En cualquier sociedad que se precie de ser justa y democrática esta desigualdad fundamental es inaceptable.

¿Seguiremos educando sólo a las elites socioeconómicas o nos aseguraremos de implementar un sistema de acceso que permita que todos los jóvenes con talentos y habilidades, independientemente de su origen y capacidad de pago, puedan permanecer en la universidad?

¿Seguiremos dejando que sólo aquellas disciplinas que son rentables en el mercado alcancen niveles de desarrollo armónicos y de excelencia o aseguraremos de manera efectiva que todas las áreas del conocimiento tengan un trato justo y así puedan contribuir a consolidar la sociedad que anhelamos, ya no sólo en términos económicos, sino en términos culturales, intelectuales, cívicos, de valores, es decir, con seres humanos íntegros?

Por más que quieran hacernos creer lo contrario, para nosotros la universidad no puede ser un negocio ni mucho menos la educación puede ser una mercancía.

La pelea será dura, pero está el futuro de la universidad en juego y en esta batalla nosotros no bajaremos los brazos.

No quiero terminar mis palabras sin antes aludir a un hecho que para mí reviste gran notoriedad; algo señalaba anteriormente, pero quisiera ahora poder extenderme un poco más en aquello: me refiero a mi condición de mujer.

Como mujer puedo ver y vivenciar en carne propia las formas de opresión de las que somos víctimas en la actual configuración machista de la sociedad. En Chile nos decimos un país desarrollado y nos llenamos de orgullo por nuestro reciente ingreso en la OCDE; no obstante, detrás de la cortina del progreso económico y del optimismo del jaguar latinoamericano se esconde una historia de opresión y sexismo que aún perdura hasta nuestros días. Las mujeres seguimos sufriendo hoy en día todo tipo de discriminaciones a la hora de buscar trabajo, en los planes de cobertura para nuestra salud, en la escala de sueldos, incluso a la hora de participar en la política.

Tan sólo ayer leía unas ideas que quisiera trasladarles en este momento, ya que me parecen esclarecedoras en relación con lo que les quiero decir, cito:

> [...] respecto de las mujeres, cuando buscan trabajo, además de calificación se les pide presencia y no basta con que sean amables y generosas, sino que deben además ser graciosas, simpáticas, coquetas, pero no mucho.

> Se les exige estar presentables y cuando juzgan que se ha pasado un milímetro, se las critica por presuntuosas. Se las elogia por ser madres y se las excluye por tener hijos.
>
> De la mujer se sospecha cuando es joven porque desestabiliza a la manada y se le rechaza cuando los años pasan porque ha perdido competitividad. Es excomulgada por fea y también cuando es bella. En el primer caso se dice que es repulsiva, en el segundo, provocadora. Cuando no es lo uno ni lo otro la tildan de mediocre.

Éstas son las condiciones en las cuales las mujeres nos desarrollamos actualmente, éstas son las condiciones que desde mi presidencia también buscaré transformar.

Muchas gracias.

II. ¿Qué es lo que ya cambió en Chile?

Más allá de cuál sea el desenlace de las actuales movilizaciones, es necesario que empecemos a tomar conciencia de que en Chile a lo largo de estos últimos cuatro meses se ha configurado un cambio social profundo. El actual conflicto ha ido mucho más allá que un problema relacionado con la educación, pues ha remecido y cuestionado aspectos estructurales de la sociedad chilena.

Las movilizaciones han demostrado algo que muchos sectores viven planteando desde el mismo retorno de la democracia: el contrato que nos impusieron para regular las relaciones sociales deja prácticamente sin ningún poder a la sociedad civil. Si Chile fuese un país realmente democrático no hubiera sido necesario llevar más de cuatro meses movilizados para dar respuesta a las demandas estudiantiles que alcanzan más de 75% de respaldo popular.

La clase política en su conjunto está absolutamente cuestionada. El Parlamento binominalizado no ofrece las garantías para dar un debate representativo del sentir nacional; el Ejecutivo ha perdido total legitimidad con un presidente con estándares de aprobaciones tan bajos que en otros países se traduce en salidas anticipadas del gobierno; el empresariado ve con desesperación cómo sus nichos de negocios y enriquecimiento han sido cuestionados por una movilización que exige sus derechos. Mientras tanto, un pueblo despierta y se moviliza en unidad tomando conciencia que sus derechos no se negocian.

Vivimos un despertar de la sociedad chilena. Anestesiada por más de 20 años bajo la amenaza de no exigir para no amenazar la estabilidad democrática alcanzada, dejamos de tener un norte al cual guiar nuestro desarrollo

nacional. Sin mayor debate político que las vacías palabras de "superar el subdesarrollo" hoy debemos prepararnos para refundar Chile.

Está en nuestras manos, como sectores movilizados de la sociedad chilena, empezar a discutir y proponer cómo vamos a combatir las horrorosas desigualdades que día a día siguen aumentando; cómo vamos a ofrecer salud y educación digna al conjunto de la sociedad; qué haremos para que todos nos beneficiemos de la gran riqueza en recursos naturales que tiene nuestro país.

No sería responsable por parte nuestra delegar estas decisiones a sectores que planteen la inmovilidad social. Sólo podemos confiar en quienes nos convoquen (o se sientan convocados) a iniciar en conjunto un proyecto participativo de transformación social. La historia nos indica que si no contamos con el conjunto del pueblo en la construcción de un proyecto nacional de desarrollo, lo más probable es que éste termine beneficiando a los sectores tradicionalmente privilegiados que defenderán con toda la violencia posible sus fuentes de riqueza y poder.

Si Chile ya es distinto es porque nuestras movilizaciones generaron un cambio cultural en la sociedad chilena, pues ésta quiere sentirse parte de la construcción del futuro de nuestra sociedad. Las asambleas ciudadanas florecen por todas partes, los temas de conversación en la mesa han cambiado, los medios de comunicación que pretenden calumniar nuestras movilizaciones se han visto desprestigiados y han sido reemplazados por las redes sociales como fuentes de información verídica y oportuna.

Chile está viviendo un gran cambio generado al alero de nuestras movilizaciones.

III. Rompiendo con los mitos del neoliberalismo

Luego de seis meses de movilizaciones, extenuantes tomas de liceos y universidades e innumerables paros y marchas, cabe realizar un primer balance de lo realizado. Más allá del futuro del actual proceso, en estos meses se han develado un sinfín de profundas contradicciones dentro del sistema político y económico chileno, y se pueden realizar las primeras aproximaciones en torno a lo conseguido y lo que resta por conseguir. El mito de Chile es que nos hablaba del crecimiento económico sostenido, de la pobreza en retroceso, de la estabilidad de las instituciones y del país "en vías de desarrollo", se ha fracturado luego de que los estudiantes saliéramos a las calles a exigir reformas estructurales en la educación; y es que si existe algún consenso entre todos los

que hemos sido parte del proceso, es que nuestro país no estaba preparado para afrontar una de las movilizaciones más importantes que recuerde nuestra historia reciente.

De partida el consenso tácito de una educación inclusiva y como herramienta de movilidad social, pilar fundamental de la educación en tiempos del neoliberalismo, se vino abajo.

El modelo chileno fue durante muchos años ejemplo de una educación "moderna", una educación que permitía ampliar la cobertura sin perder estándares de calidad y en donde las grandes mayorías de nuestro país podían aspirar a un aumento de su nivel de ingreso; pero lo que no se mencionaba era que el modelo educativo chileno no era sino un componente más del sistema neoliberal impuesto en Chile hace ya 30 años y que, por tanto, su desarrollo tenía por objetivo consolidar económica y socialmente este sistema imperante; consolidarlo económicamente a través del lucro en la educación superior y en la educación básica y media, a través de la fuga de fondos fiscales a la banca privada para cubrir la demanda, y a través de todos los mecanismos que impliquen la mercantilización del proceso educativo; pero —además de la consolidación económica—, el mito de la educación chilena se basa en la justificación social de su existencia y en mostrarse como la única alternativa de movilidad social en un sistema económico excluyente y que no permite la solidaridad.

Durante 30 años la justificación de las privatizaciones, a la pobreza y a la desigualdad, fue la esperanza del ascenso individual sustentado en el acceso a la educación superior. *Esforzarse para llegar a la universidad, o juntar plata para pagar la U*, fueron temáticas recurrentes en cada una de las familias chilenas que veían en sus hijos y en las infinitas posibilidades que les daba el mercado educacional, una oportunidad de dejar de ser lo que eran. Pero todo tiene su límite y los hechos hablan por sí solos.

El mito se comienza a derrumbar cuando ya no estamos todos seguros de que la educación permita movilidad social, cuando el colegio particular subvencionado ya no permitía ingresar tanto a la educación superior como aparentaba, cuando las deudas educacionales empezaron a absorber el ingreso familiar, cuando el cartón universitario se fue desvalorizando a propósito de un mercado desregulado y cuando ser un profesional dejó de ser, en parte, sinónimo de ganar plata.

Que estas movilizaciones hayan nacido a partir de los problemas educacionales no es casualidad, puesto que la educación es uno de los nudos centrales del sistema neoliberal, y cuando se empieza a cuestionar una de las justificaciones centrales del sistema político-económico, es natural que el resto comience a tambalearse.

El problema entonces pasa de ser un problema gremial a un problema estructural. Las demandas de los estudiantes también pasan a ser demandas profundamente políticas, nos tachan de *sobreideologizados* y un sinnúmero de epítetos similares, pero ni el Ejecutivo ni el Parlamento entregan posibilidades de solución al conflicto. El problema, entonces, pasa a ser también un problema de la democracia en Chile.

Las instituciones políticas chilenas no habían sido puestas en jaque como lo son ahora en los 20 años de Concertación. La necesidad de la reconciliación nacional, la política de los consensos y el binominalismo parlamentario omitieron en todo este tiempo discutir problemáticas de fondo dentro de los límites de nuestra democracia. Mantuvieron un *statu quo* cómodo para ambas coaliciones y generaron los aseguramientos necesarios para que en esos años nada cambiara.

El llamado relato *concertacionista* bastó para mantener durante 20 años el sistema de una quietud al amparo de una transición a la democracia, pero no pudo hacerle frente a la necesidad de transformaciones político-sociales que Chile necesitaba, y dejó el camino libre a la derecha y a Piñera para hacerse del gobierno.

Lo demás ya es conocido, el mito de la democracia chilena comenzó a desmoronarse cuando Chile se dio cuenta de que ni los 20 años de Concertación ni los que pudiera estar la derecha permitían que se resolvieran los problemas más urgentes de nuestro pueblo; que el problema entonces no era quién encabezara las instituciones democráticas, sino que siempre fueron estas instituciones democráticas el problema.

El mito de Chile se está cayendo a pedazos día a día, marcha a marcha, cacerolazo a cacerolazo. Los grandes consensos nacionales ya no son tan sólidos como antes y el pueblo se está dando cuenta de que hay posibilidades de un Chile distinto al que le presentaron en estos años de tiranía y Concertación. El pueblo de Chile se dio cuenta de que lo que le presentaban como verdad era sólo un mito, y se está dando cuenta de que ese mito se llama neoliberalismo.

Seguiremos batallando por conseguir las justas demandas que las grandes mayorías necesitan y sabemos que aún nos queda mucho para conseguir los objetivos trazados como movimiento, pero por lo menos queda la satisfacción de haber aportado como estudiantes a romper con los mitos que nos permitían pensar en un país distinto, y de haber aportado al comienzo de la Primavera del Pueblo de Chile.

Apéndice 3
Extractos de los libros de la Escuelita zapatista

En agosto de 2013, las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas invitaron activistas de México y de todo el mundo a visitar sus comunidades para aprender "La Libertad según l@s zapatistas". La respuesta fue abrumadora, contando con la participación de unos 1 500 asistentes y cientos más que tuvieron que regresarse debido a las limitaciones de espacio. La Escuelita fue como ninguna otra: los activistas convivieron durante un breve periodo con las familias zapatistas en decenas de comunidades en las cinco regiones autónomas, en los caracoles, por lo que pudieron experimentar la autonomía que las comunidades indígenas han desarrollado en las últimas décadas y un poco más.

Los estudiantes leyeron "textos" como: Gobierno autónomo I, Gobierno autónomo II, Participación de las mujeres en el gobierno autónomo, Resistencia autónoma *—al mismo tiempo que trabajaban en la mañana con las familias con las cuales convivían, mientras en la tarde leían estos cuatro libros. La creación de estos "textos" fue un paso importante en el desarrollo de la autonomía. Cada una de las cinco regiones —La Realidad (Madre de los Caracoles Mar de nuestros sueños), Oventik (Resistencia y rebeldía por la humanidad), La Garrucha (Resistencia hacia un nuevo amanecer), Morelia (Torbellino de nuestras palabras) y Roberto Barrios (Que habla para todos)— realizó reuniones en las cuales los indígenas hablaron de su experiencia en la construcción de la autonomía y éstas fueron grabadas, transcritas y presentadas en forma de libro. Los libros no fueron escritos por intelectuales, aunque ellos tal vez ayudaron en la elaboración de las ideas de los miembros de la comunidad indígena para darle forma de libro. Esto fue una práctica viva para romper con la división entre el trabajo intelectual y el manual, llevado a cabo en las comunidades, en los caracoles. Esta ruptura con la división entre el pensar y el hacer la concibo como parte de un movimiento de la práctica que es en sí misma una forma de teoría. A continuación se presentan extractos de los cuatro libros. Los textos completos pueden*

ser consultados en: <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.mx/2013/09/participacion-de-las-mujeres-en-el.html>.

Eugene Gogol

Antes de 1994, en lo que era la clandestinidad, algunos compañeros y compañeras que hemos venido trabajando ya participábamos también desde ese tiempo en los trabajos colectivos, en diferentes trabajos que hemos realizado, pero en ese tiempo nadie pensaba que eso ya era autonomía.

*

Cuando ya estábamos en función, los pueblos y los municipios empezaron a discutir cómo hay que apoyar a ese grupo de compañeros, porque son permanentes en su trabajo. Se empiezan a organizar y los pueblos deciden aportar una cooperación de 10 pesos cada uno, 10 pesos por cooperante en la zona, para darle un apoyo de 30 pesos diarios a esos compañeros mientras estén en su turno.

*

Analizamos que no era el camino viable que nos acostumbráramos a trabajar de ese modo, por lo tanto se le informó al pueblo y cada pueblo, cada región, cada municipio discutió otro tipo de apoyo, algunos fueron apoyados de un modo, otros de otro modo, pero ya no era con dinero. Desde entonces y hasta el momento no ha habido más apoyos con dinero, así es como nos damos cuenta que el dinero no es el que puede hacer el trabajo de la autonomía o el trabajo del gobierno autónomo.

*

En el gobierno autónomo, en el trabajo de ser una autoridad local, municipal y de la Junta de Buen Gobierno, se asume la responsabilidad a través de la conciencia. En el gobierno autónomo estamos funcionando a través de conciencia y sin ningún interés de ganar un sueldo, porque se necesita la participación de todas y todos para el buen funcionamiento del gobierno autónomo. El servir al pueblo se hace con la conciencia que cada uno de nosotros tenemos, no es a través de dinero, no es con el interés de ganar un sueldo, sino que es servir a nuestro pueblo, con apoyo o sin apoyo de por sí el trabajo de la construcción de la autonomía lo estamos realizando.

*

Entramos en el trabajo y no todos tenemos esa capacidad para entender cuál es meramente nuestra función, muchas veces entramos y no sabemos cuál es

nuestra función, entonces las razones de que se maneje el gobierno como colectivo, que el trabajo lo hagamos colectivo, una es porque sabemos que la responsabilidad es de todos, es compartida; la otra es porque también estamos claros en que dentro del equipo los miembros que estamos asumiendo la responsabilidad como autoridades autónomas pues no todos tenemos la capacidad. Hay compañeras que tienen más experiencia en el trabajo y otros que no, lo que hacemos es que nos compartimos la experiencia, el que tiene más conocimiento del trabajo comparte con los demás.

*

En la zona donde trabajamos existen diferentes formas de ser, diferentes formas de vestir, diferentes colores, diferentes creencias, diferentes formas de hablar, y en el trabajo es también un derecho que al compañero o compañera se les respete, independientemente de cómo sea. Lo único que nos interesa es la voluntad de trabajo y su capacidad, entonces todo eso de cómo sea no nos importa.

*

Los compañeros autoridades tienen derecho a ser escuchados si tienen una propuesta, o en su caso, si cometieron algún error en el trabajo también tienen derecho a que el pueblo los escuche. Todas y todos tenemos el derecho a ocupar cualquier cargo de cualquier nivel, sin importar nuestro color, nuestra creencia o nuestro nivel de estudio, tenemos ese derecho todas y todos.

*

Consideramos que una de las obligaciones del gobierno autónomo es atender a cualquier persona que acuda a la oficina por diferentes asuntos, que no importa que se te dé o no se le dé solución a su asunto pero tiene que ser escuchado. Quien sea, zapatista o no zapatista, es atendido, siempre y cuando no sea gente del gobierno o enviado del gobierno, si así es gente del gobierno pues ésos sí no son atendidos pero si no es enviado del gobierno, no importa que sea de cualquier organización social, es atendido.

*

Estamos trabajando siempre pendientes de que en lo que hacemos estemos cumpliendo con los siete principios del mandar obedeciendo: *1*) Servir y no servirse. *2*) Representar y no suplantar. *3*) Construir y no destruir. *4*) Obedecer y no mandar. *5*) Proponer y no imponer. *6*) Convencer y no vencer. *7*) Bajar y no subir.

*

Después, pasando ese levantamiento que hicimos en 1994 vimos cómo vamos a avanzar para formar nuestras autoridades autónomas en cada municipio. Por eso aquí estamos reunidos todos para platicar y compartir cómo fue que empezamos a funcionar nuestros gobiernos autónomos, ¿por qué les explico un poco de este tema? Es porque yo lo que pienso es que desde ahí fuimos empezando y avanzando hasta donde estamos ahorita.

*

Hicimos muchas reuniones y tomamos muchos acuerdos, no sólo una vez se tomó el acuerdo, vimos que es un trabajo pesado, no es fácil para hacerlo. ¿Por qué? Porque no tenemos una guía, no tenemos un libro dónde ver, dónde seguir, fuimos trabajando con nuestro pueblo conforme a sus necesidades.

*

Como Consejo éste es el trabajo o es el compromiso, pero solamente es representar al pueblo porque todo tiene que ser del pueblo, nosotros tenemos que servirle no servirnos, todo es para el pueblo. Estamos aquí enfrente de ustedes gracias a las bases de apoyo, si no fuera por el pueblo, si no fueran las bases de apoyo pues no llegamos aquí, ellos tienen la palabra y por ellos nosotros estamos presentes.

*

Tenemos que ver la forma en que tenemos que gobernar, aunque realmente para aprender sí cuesta porque como decían algunos compañeros, no hay un instructivo. No hay una forma dónde guiarse, no hay un escrito donde nos guiemos, sino que tenemos que recordar cómo sirvieron nuestros antepasados cuando ellos no eran nombrados por los oficiales sino que era por el pueblo y ellos servían al pueblo, no había sueldo; empezó la corrupción, empezó el mal servicio cuando entró el sueldo.

*

Sí hacen falta las compañeras, hay que impulsar y hay que animarlas y creo que es nuestro trabajo también seguir animando a las compañeras para que haya más compañeras en los trabajos, que haya igualdad, porque eso es lo que debe ser.

*

Los diferentes niveles de autoridades tenemos el derecho de gobernar, de proponer, de vigilar y resolver problemas. Los diferentes niveles de autoridad

tenemos derecho de ser respetados por nuestro pueblo. Tenemos derecho a exigirle al pueblo el cumplimiento de los acuerdos que ellos han planteado.

*

Nosotras como mujeres también tenemos el derecho o el deber de trabajar unidas con nosotros pueblos y también con nuestras compañeras, animándolas, que también ellas tienen ese derecho de trabajar. Nosotras como mujeres organizamos, tenemos nuestros derechos, nuestros deberes, tampoco nos tenemos que quedar sólo en casa. Yo siempre me ha gustado trabajar con todas las autoridades de las comunidades y de mi zona porque también ahí aprendemos, perdemos el miedo, no titubeamos.

*

Pero antes de todo esto se discutía en los pueblos sobre cómo hay que comprobar su estudio de ese niño, de ese joven que iba a la escuela autónoma, se hablaba de los certificados de estudio, las boletas de calificación. Finalmente nosotros llegamos a concluir que eso para nosotros no era necesario, que lo importante para nosotros era que nuestros hijos aprendieran a leer y escribir, a hacer cuentas y hacer muchas cosas, que aprendieran a llevar y a dirigir todos los trabajos que sean necesarios para nuestro pueblo.

*

Concluimos que no es necesaria una boleta de calificación o un certificado de estudio, se pensó que era lo mismo en el caso de una evaluación, un examen, que se le va a extender una cierta cantidad de preguntas a los alumnos y que si lo pasaban y contestaban bien eso ya pasaba por bueno, también concluimos que eso no era correcto. Lo correcto era que lo demostrara en los hechos, o sea en su trabajo, en el desempeño de algún cargo, entonces ese joven sí está aprendiendo, consideramos nosotros que eso iba a ser la mejor evaluación.

*

En la cuestión de justicia en el primero periodo de la Juna de Buen Gobierno se atendieron muchos casos, muchos problemas. El problema fue que como los compas sabían que la Junta era una instancia más del Consejo todos querían llegar a la Junta para resolver distintos asuntos; a veces ya no tomaban en cuenta ni agente municipal ni al Consejo y se iban directo hasta la Junta, eso pasó porque no se vio qué cosas sí o qué cosas no le correspondía atender a la Junta.

*

También en lo de salud se han hecho dos ediciones de un libro para capacitar a los promotores de salud. Se empezó con una edición, la primera edición se repartió nomás ahí en nuestra zona, la segunda edición también se repartió a los otros caracoles. Eso fue porque se vio la necesidad de que los compañeros coordinadores de salud necesitaban tener un material para capacitar a los demás promotores nuevos y como no se tenía, se tenían puros folletitos o la información en hojas, entonces se pensó hacer ese libro.

*

El recurso para el libro vino de un proyecto, para la edición fuimos apoyados por compañeros solidarios que nos ayudaron a editar ese libro, pero las palabras que están ahí, todo lo que va en el libro, son palabras de los coordinadores y los promotores de salud, incluidos nosotros como Junta de Buen Gobierno, entre todos se vio qué es lo que sí va ayudar para los promotores de salud.

*

La clínica "Guadalupana" que está en el centro Caracol es una clínica central, esa clínica central se ha empezado a construir en 1991, 1992. ¿Por qué se construyó esa clínica? Porque en aquel tiempo esta comunidad estaba totalmente incomunicada, ni siquiera había luz eléctrica, ni carretera como la que hay ahorita, no había forma cómo trasladar a los pacientes a las ciudades, no había clínicas ni casas de salud de parte del gobierno del estado ni del federal. Por esa razón los mismos pueblos tuvimos que organizarnos a pensar cómo construir una casa de salud o una clínica y tuvimos que organizarnos, así en los años 1991 y 1992 se empezó la construcción.

*

Entonces hubo la necesidad hace poco, hace más de un año, dijimos que vamos a reunirnos todos, autoridades, sobre todo la Junta de Buen Gobierno que tiene que controlar la zona, vamos a reunirnos para que los compañeros y compañeras de la Junta de Buen Gobierno tengan una idea de cómo van a gobernar y qué es lo que están haciendo los pueblos en esta zona.

*

Es la única forma que encontramos nosotros aunque no es la única que hay, en ese momento fue lo único que pudimos hacer, reuniones donde compartir experiencias de cada área de trabajo, salud, educación, agroecología, faltaron varias áreas que no estuvieron en esas reuniones.

*

Al escrito que hicimos lo llamamos "documento de educación verdadera", y este documento fue el que quedó como el principio de la educación autónoma, donde dijimos el objetivo que va a tener nuestra educación, que se relacionan cuatro áreas de conocimiento: matemática, vida y medio ambiente, lengua e historia, con las 11 demandas. Porque bien sabemos que tenemos 13 demandas pero como que no se llevaron a cabo todas las demandas, quedaron todavía dos demandas pendientes, entonces así hicimos el acuerdo.

*

La otra justicia que está promoviendo la Junta de Buen Gobierno y los consejos autónomos es que, por ejemplo, si hay un robo de un animal o lo que sea, lo investigamos y cuando cachamos a la persona quien robó el animal lo que se hace es que devuelva con el dueño el animal que ha robado y le pide perdón al dueño del animal. A la próxima vez, si vuelve a hacer, entonces ya será sancionado. Es la otra justicia que promueve la Junta de Buen Gobierno.

La función del gobierno autónomo y de la Junta de Buen Gobierno es vigilar que con los recursos que se mandaron a los municipios se promueva el trabajo, que se haga el trabajo y que salga un poco de ganancias porque de nada sirve si llega un recurso, se acaba de gastar y no quedó nada, no se ve en qué se fue el dinero, no es útil, no lo aprovechamos. Lo que se quiere es que se aproveche el trabajo que estamos haciendo.

*

En nuestra zona nosotras como compañeras no participábamos, nuestras compañeras de más antes no tenían esa idea de que nosotras como mujeres podemos participar, teníamos el pensamiento de que nosotras las mujeres sólo servimos para el hogar o cuidar los hijos, hacer la comida. Tal vez será por la misma ignorancia que hay en el capitalismo que eso era lo que teníamos en la cabeza, pero también nosotras como mujeres sentíamos el temor de no poder hacer cosas fuera del hogar y tampoco teníamos ese espacio de parte de los compañeros, no teníamos esa libertad de participar, de hablar, como que se pensaba que los hombres eran más que nosotras.

*

Vemos que es gracias a nuestra organización del EZLN, que nos ha llevado por este nuevo camino, que estamos ahorita participando como compañeras. Nuestra organización hizo que como compañeras nos despertáramos, que nos destapáramos los ojos de dónde estábamos, que no era bueno cómo nos sentíamos incapaces de hacer el trabajo, que sí podemos como compañeras. Esto hizo que como mujeres empecemos a desempeñar cargos, hemos visto

que en ninguna organización de partidos políticos ni en una religión se ha dado este paso como el que nosotras llevamos aquí en nuestra organización.

*

Dentro de los trabajos que hemos venido realizando, conforme el pasado del tiempo, fuimos encontrando dificultades que no nos dejaban en la lucha. En algunos pueblos no había o no hay el apoyo moral que algunas o muchas de nosotras, como mujeres que apenas estamos participando o tomando un cargo, necesitamos, mucho más si nos sentimos incapaces de ejercer el trabajo que nos toca. Otra dificultad es quizá el temor de equivocarnos en los trabajos que nos toca desempeñar, o el miedo de que los compañeros se burlen de nuestra participación, cuando por supuesto que todos empezamos desde abajo.

*

Tener una fuerte cantidad de hijos, también eso provocaba que nosotras como mujeres no dedicáramos un poco más de tiempo a nuestros trabajos que nos corresponden en la lucha zapatista. Esta dificultad se hacía más grande cuando en la familia el compañero no tomaba la responsabilidad de cuidar y mantener a los hijos en el momento que la compañera salía y se iba a realizar los trabajos.

*

Hay un pueblo donde se nombraron las nuevas autoridades, el equipo que salió ya cumplió sus tres años, en el equipo que salió hay varias compañeras y una de ellas no sabe leer y escribir pero va a venir a participar cuando le toque su tema. Ella dice que no le va a dar pena porque está aprendiendo y se apoya con sus hijos que saben leer y con su esposo, con su apunte que le dieron, ahí se está grabando lo que va a decir, porque también lo está viviendo en el pueblo. Es así como estamos dando ese paso en el pueblo. También estamos viendo que no estamos decaídas porque nos estamos levantando entre unos y otras.

*

Para resolver las dificultades se han hecho varias cosas, por ejemplo en la cantidad de hijos que tiene como compañeras, en los 47 puntos de prevención que tenemos en la salud tenemos un punto de planificación familiar. Se ha explicado a los compañeros y compañeras que no quiere decir que no van a tener hijos, pero que dentro de la pareja planeen cuántos hijos pueden cuidar, tanto el compañero como la compañera, para que ella pueda salir a desempeñar el

trabajo que le corresponde como compañera y el compañero pueda atender los hijos que quedan dentro del hogar. También los compañeros han entendido que como mujeres tenemos ese derecho y ese espacio para participar, hay compañeros que quedan dentro de la casa a cuidar sus hijos y a la compañera le dan esa oportunidad o ese espacio para que ella pueda salir a hacer el trabajo.

*

La mujer al llegar la propiedad privada fue relegada, pasó a otro plano y llegó lo que llamamos el "patriarcado", con el despojo de sus derechos de las mujeres, con el despojo de la tierra, fue con la llegada de la propiedad privada que empezaron a mandar los hombres. Sabemos que con esta llegada de la propiedad privada se dieron tres grandes males, que son la explotación de todos, hombres y mujeres, pero más de las mujeres, como mujeres también somos explotadas por este sistema neoliberal. También sabemos que con esto llegó la opresión de los hombres hacia las mujeres por ser mujeres y también sufrimos como mujeres en este tiempo la discriminación por ser indígenas. Entonces tenemos estos tres grandes males, hay otros pero ahorita no estamos hablando de eso.

*

Estamos hablando de una lucha revolucionaria y una lucha revolucionaria no la hacemos sólo los hombres ni sólo las mujeres, es tarea de todos, es tarea del pueblo y como pueblo hay niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, jóvenas, adultos, adultas, ancianos y ancianas. Todos tenemos un lugar en esta lucha y por eso todos debemos participar en este análisis y en las tareas que tenemos pendientes.

*

Propuesta de ampliación a la Ley Revolucionaria de Mujeres:

1) Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la comunidad.

12) Las mujeres tienen derecho a defenderse cuando sean atacadas o agredidas físicamente por familiares o por personas ajenas, y tienen derecho a castigar a los agresores de acuerdo a los reglamentos y estatutos de la organización.

14) La mujer tiene derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan su salud física y emocional. Serán castigados los que discriminan, se burlan o abusan de las mujeres.

19) Las mujeres tienen derecho a tener, a heredar y a trabajar la tierra.
26) La mujer tiene derecho de organizarse en lo cultural, como en la poesía, canciones, teatro, baile, fiestas, etcétera.
28) Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas, consideradas, reconocidas como una familia y apoyadas por la comunidad cuando ellas lo necesiten.

*

En el año 1994 se supo que había nuestra ley de mujeres, qué bueno que hubo eso, que ya hemos participado. Desde ese año han salido manifestaciones donde se ha visto que ya han salido las compañeras, por ejemplo en la Consulta Nacional salieron las mujeres también, participaron; yo también me presenté en ese tiempo, tenía 14 años y presenté la Consulta Nacional, no sabía participar ni hablar, pero sí hasta donde pude lo hice. Las mujeres lucharon, ya demostraron, el gobierno se dio cuenta que también las mujeres ya no se dejaban, seguían. Ahora queremos que funcione nuestra autonomía, tenemos nuestros derechos como mujeres, lo que vamos a hacer ahora es construir, hacer el trabajo, ya es nuestra obligación seguir adelante.

*

Nosotras que ya ahora estamos aquí presentes sabemos quién fue que hizo esa ley revolucionaria, alguien fue que luchó por eso y alguien fue que defendió por nosotras. ¿Quién fue quien luchó por nosotros las compañeras? La comandanta Ramona, fue ella quien hizo ese esfuerzo para nosotras. Ella no sabía leer ni escribir, ni hablar en castilla ¿Y por qué nosotras como compañeras no hacemos ese esfuerzo? Es un ejemplo esa compañera que ya hizo el esfuerzo, ya es ella el ejemplo que vamos a seguir más adelante para hacer más trabajos, para demostrar qué es lo que sabemos en nuestra organización.

*

También tenemos el ejemplo cuando los compañeros y compañeras, comandantes y comandantas, salieron en la Marcha del Color de la Tierra. Fue la comandanta Esther quien habló en el lugar donde sólo pueden entrar los que según tienen estudio y corbata. Entró ella, habló y dijo "aquí estoy, una mujer indígena y zapatista". Eso es un paso más, un ejemplo, sobre nuestra lucha de compañeras.

*

Pasan muchas cosas, pero cómo podemos cambiar si los compañeros no saben todavía tortear, los compañeros no saben todavía poner su maíz, si los com-

pañeros no saben todavía lavar su ropa: ¿Cómo podemos cambiar esas ideas, cómo podemos mejorar? Yo siempre he platicado en mi zona que la educación tiene que ser dentro de la casa, tenemos que enseñar a los niños a lavar su ropa, los niños tienen que aprender a agarrar su comida y lavar su plato, los niños tienen que aprender a trabajar en la cocina y las niñas tienen que aprender a trabajar en el campo.

*

Lo que tratamos de hacer es igualdad de derecho entre mujeres y hombres pero nos falta hacer muchas cosas, todavía faltan muchas cosas por hacer para que lo metamos en su cabeza de los compañeros, de las compañeras que la casa es la mejor educación. Somos las maestras y los maestros dentro de nuestra casa, si logramos enseñar a nuestros hijos, educarlos de otra forma, va a ser diferente; pero si no vamos, buenos maestros, vamos a seguir igual.

Esto es lo que hay también en nuestro trabajo como mujeres, porque es una necesidad que tenemos que ayudar también a nuestras compañeras. La medicina de herbolaria ha dado muy buen resultado, no conozco muy bien la medicina que está en la farmacia pero la herbolaria sí, ayuda mucho porque es más barato. Sabemos que el gobierno ha subido mucho los precios de las medicinas de farmacia, en cambio la que hacemos nosotros es más barato y tiene toda su esencia, cura más rápido. Nosotras las mujeres, los pobres, vimos la necesidad de hacer este trabajo porque no tenemos dinero para ir con los doctores.

*

Analizamos ampliamente qué quiere decir esto, o cuando se escribió está ley revolucionaria de mujeres, pensamos, analizamos en dónde estamos luchando. Acá entendimos que el nombre que llevamos, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entonces nos pusimos a pensar que tal vez por eso se escribió así "las mujeres, sin importar su raza, credo, color, filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria". Entendimos que esta parte va dirigida para las compañeras de las diferentes organizaciones que están luchando también en esta sociedad capitalista que nos domina aquí en nuestro territorio mexicano, nosotros entendimos así esta parte, creo que se refirió mucho al pueblo de México.

Algunas compañeras han tomado el compromiso y tienen cargos como comisiones de mujeres, consejas autónomas, comisiones de salud, de educación, etcétera, pero falta que se fortalezcan y logren organizar a las demás compañeras en los pueblos. Falta la formación política que deben recibir para que haya igualdad de trabajo entre hombres y mujeres, fortalecer, impulsar y reor-

ganizar los trabajos colectivos con las compañeras y compañeros en las comunidades para que sea equitativa la participación en las áreas de trabajo y en los diferentes niveles de autoridades. Éstas son las dificultades y obstáculos que analizaron las compañeras en la Zona Norte.

*

Una de las razones por las que vemos necesaria la organización de trabajos colectivos y sociedades es porque en cada pueblo tenemos diferentes trabajadores, tenemos promotores de salud, promotores de educación, autoridades, agentas, agentes, comisariados, comisariadas, responsables locales, diferentes autoridades en los pueblos. Por eso tenemos que pensar qué trabajos podemos promover como pueblo para poder por lo menos sostenerlos en cuanto a sus pasajes. A lo mejor no podemos apoyar con mucho porque son varios trabajadores pero por lo menos en sus pasajes para que puedan cumplir los trabajos dentro de la organización, como pueblo tenemos que hacer ese esfuerzo de organizarnos en lo que pueda acordar el pueblo.

*

Todos estos trabajos no son con la finalidad de repartirnos los pocos recursos que vayamos obteniendo, sino para crear el pequeño fondo regional o de pueblo y poder apoyarnos entre compañeros, apoyar a los que hacemos diferentes trabajos dentro de la organización. Estos trabajos los estamos haciendo desde la familia hasta la región, no se están haciendo con ningún tipo de proyecto o apoyo solidario, los mismos compañeros se organizan para ver cómo obtener un fondo e iniciar, aunque sea con poquito, esos trabajos, que vayan creciendo. Es el esfuerzo para construir la economía dentro de nuestra lucha, esos trabajos se hacen siempre con compañeras y compañeros.

*

Es un poco lo que tenemos allá en nuestra zona, cómo venimos organizándonos desde los pueblos, desde las familias, los pueblos, regiones, municipios y zona. Todos estos trabajos colectivos, sociedades, no son con el objetivo de repartirnos las ganancias. Tenemos que empezar desde la familia, eso es para sostener propiamente nuestra familia y así los trabajos colectivos y sociedades de cada escala tienen su objetivo en cada instancia de nivel de gobierno, es como estamos tratando de organizarnos para resistir la cuestión económica en nuestra zona.

*

¿Cómo resistimos todos esos males de la ideología del gobierno en nuestro caracol? Nuestra arma principal es la educación autónoma. En nuestro caracol a los promotores se les enseñan historias verdaderas relacionadas con el pueblo para que sean transmitidas a los niños y a las niñas, dando a conocer también nuestras demandas. Se empezó también a dar pláticas políticas a nuestros jóvenes para que estén despiertos y no tan fácil caigan en la ideología del gobierno, también los locales de cada pueblo están dando pláticas al pueblo sobre las trece demandas.

*

En la resistencia ideológica nosotros hacemos encuentro de niños, donde van a exponer sus poesías, sus programas de baile, para que así los niños vayan entendiendo de lo que es nuestra lucha y sepan que somos nosotros, los compañeros, quienes tenemos que construir la educación. Todo eso se viene trabajando también poco, pero lo vamos trabajando en nuestra zona.

*

En nuestra zona iniciamos con el rescate de nuestra cultura, de la sabiduría de nuestros antepasados, nuestros abuelos, nuestras abuelas, con lo que fue las tres áreas que le llamamos. Ahí se formaron hueseros y hueseras, compañeros y compañeras de plantas medicinales, igual tenemos un grupo que son compañeras parteras. Para ya no acudir a los hospitales o clínicas de gobierno en los pueblos tenemos a las mismas compañeras. Nosotros estamos haciendo más fuerte nuestra autonomía, nuestra demanda de salud.

*

También cómo venimos resistiendo políticamente a los programas educativos del gobierno. Hoy en nuestra zona se habla de nuevas escuelas oficiales y que a todos los niños que van a esas escuelas los obligan a uniformarse para que se vean mejor. Pero nosotros no nos vamos con eso, no por estar mejor uniformados aprenden más, eso no vale en la educación sino la calidad de enseñanza que dé el maestro o el promotor de educación.

*

Tenemos en nuestras comunidades o en nuestros pueblos una manera de resistir en lo que es lo social, nos auxiliamos, por ejemplo cuando hay un fallecido, tenemos todavía esa costumbre de que nos auxiliamos con lo que se necesite, como arrancar la tumba y trasladar al difunto en el entierro.

*

También tenemos esa resistencia de que en los pueblos vivimos organizados, por ejemplo en los trabajos ejidales, en abrir los caminos, en hacer hamacas y puentes, tenemos todavía esos trabajos que son trabajos de la comunidad.

*

La resistencia no quiere decir que no vamos a trabajar. La resistencia es para trabajar porque está hecha y construida por el pueblo, quiere decir que la resistencia es nuestra casa, nuestro techo, nuestro toldo donde vamos a estar como pueblos y familias, como compañeros y compañeras que vamos a trabajar.

*

La resistencia quiere decir que para nosotros el mal gobierno es nuestro enemigo. Al mal gobierno no podemos pedirle nada aunque nos ofrezca, aunque nos diga, aunque nos trate de comprar, pero no podemos hacerla porque no estamos luchando por las migajas, por una lámina, por una bolsa de cemento, por un kilo de clavos, no estamos luchando para eso. Pensamos allá que lo que vamos a hacer es resistir a todos los proyectos que manda el mal gobierno. El mal gobierno hace otra política, compra a los compañeros, trata de comprar o trata de ofrecer dinero a cambio de que entreguemos las armas, pero jamás las hemos entregado y jamás las entregaremos.

*

Entonces el mal gobierno no pudo destruir la autonomía. ¿Por qué? Porque sabemos que está en nuestros corazones. Cuando la conciencia está madura, cuando no está débil la conciencia entonces podemos seguir los pasos adelante trabajando en colectivo, juntos hombres, niños, mujeres, ancianos, todos vamos trabajando.

*

A través de la resistencia que hemos vivido como bases de apoyo hemos ejercido la autonomía sin tener la necesidad de relacionarnos con el mal gobierno. Formamos promotores de diferentes áreas de trabajo, como salud general. El trabajo de salud general que hemos logrado en nuestra zona es gracias a que desde los pueblos se nombran los promotores y promotoras de salud, y reciben la capacitación para formar la salud verdadera de nuestro pueblo.

*

Ya tenemos trabajo de salud sexual en la zona, tanto en los pueblos como en los municipios. Las compañeras de la salud sexual se turnan en la clínica de la

zona para trabajar en la disminución de la mortalidad materna e infantil. Esas compañeras han logrado detectar algunas enfermedades en las compañeras y no compañeras que llegan a atenderse en la zona.

*

El mal gobierno nos quiere convencer para que abandonemos la lucha, pero si nosotros tenemos en la cabeza que nuestra esperanza es resistir y tenemos la esperanza de ver el futuro de nuestros trabajos, aunque el gobierno esté mandando miles de pesos o construcciones, no vamos a dejar nuestra lucha porque nosotros la tenemos en la conciencia.

*

Dentro de nuestra autonomía tenemos que respetar mucho a nuestra autoridad, así sea un menor de edad, así sea joven o sea una persona mayor, el respeto es parejo porque es autoridad. Ese poder no lo compró como se hace en los partidos políticos, a veces compran el voto, están conquistando, regalan comida, regalan cerveza, regalan trago para que llegue la gente del candidato. Con nosotros no es así. Aquí es el pueblo, son los compañeros y las compañeras los que eligen y así como eligen sus autoridades tienen que dar su trabajo con alegría para que también ellos hagan bien su trabajo, claro que si una autoridad no hace bien su trabajo en los tres años de su cargo, tiene que recibir la crítica de las bases de apoyo, de las autoridades.

*

Este tema lo vamos a empezar con la educación. ¿Por qué hablamos mucho de la educación? Porque la educación es muy importante para nosotros, en ella podemos tener la teoría y la práctica con los alumnos.

*

Pero no siempre tuvimos nuestra educación autónoma, primero tuvimos que convencernos nosotros mismos porque muchos que ahora somos compañeros antes de 1994 éramos priístas, otros desde antes eran zapatistas y muchos desde el 94 somos zapatistas, pero en ese tiempo todavía teníamos algunas ideas de cuando éramos priístas. Cuando se vio la necesidad de enseñar a nuestros niños y los maestros oficiales salieron, se les dijo que hasta ahí nada más y empezamos a ver cómo hacer nuestra educación. Entonces vino la crítica.

*

Estamos viendo que el resultado de nuestra educación ahí está. No en vano que pasamos hambre y comimos tostada para entrarle a formar nuestra edu-

cación, la tostada sí da fuerza y da sabiduría. Cuando empezamos con la educación nos sirvió mucho el colectivismo, aprendimos con muchos de los compañeros y compañeras en cada pueblo, en cada municipio, enfrentamos a los chingados soldados que había dentro de nuestros lugares, que nos llegaban a hostigar. Ahí aprendieron las compañeras a defenderse, con garrotazos, con piedras o con gritaderas y mentaderas sacaron a los soldados. Así se organizaron las compañeras, yo lo vi y tengo presente que las compañeras ahí se convencieron de enfrentarlos, ahí se demostraron que sí pueden las compañeras.

*

La resistencia empezó cuando los españoles llegaron a conquistar a nuestros pueblos, ellos nos quisieron imponer otra forma de vida, quisieron destruir nuestros propios gobiernos para que ellos pudieran mandar o gobernar. Quisieron quitarles todas las tierras a nuestros abuelos para que ellos las acapararan y controlaran a los pueblos en las fincas, para que sólo trabajen de mozos. Quisieron cambiar nuestras ideas haciéndonos creer que ellos son los sabios, los buenos, los más avanzados en la lengua, imponiéndonos su educación, su religión. Quisieron meter en nuestro pensamiento que para vivir felices y en abundancia tiene que haber desigualdad, para que unos pocos vivan de lujo sin preocuparse de los que no tienen nada.

*

Pero la resistencia no sólo es no recibir los apoyos del mal gobierno y no pagar impuesto predial o luz eléctrica, sino que la resistencia es construir todo lo que nos hace mantener con vida a nuestros pueblos. Por eso la resistencia es un arma de lucha para enfrentar a este sistema capitalista que nos domina.

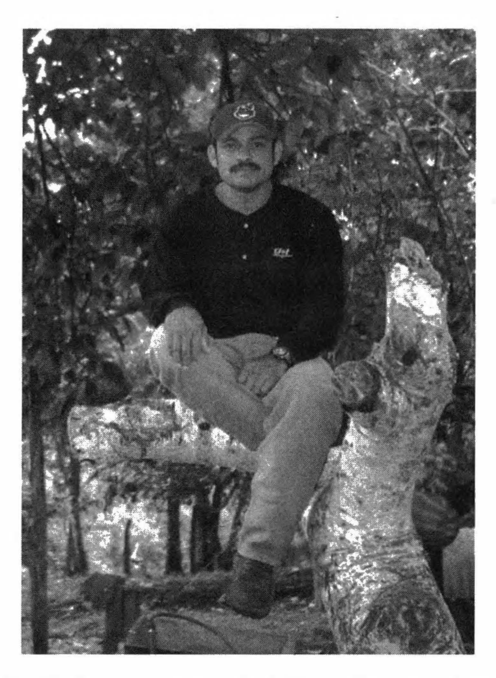
*

¿Cómo resistimos el ataque a nuestra cultura? Estamos construyendo nuestros propios medios de comunicación, como la radioemisora y el video comunitario. En la educación se está fomentando el uso, la escritura y lectura de la lengua materna. Los saberes y conocimientos de nuestros abuelos se están enseñando a los niños en las escuelas autónomas, a través de cuentos, leyendas, creencias e historias. Seguimos conservando las formas de celebrar fiestas religiosas y civiles. Seguimos conservando y fomentando el cuidado de nuestras semillas criollas y nuestra manera de alimentarnos de productos que hay en nuestras comunidades porque son sanos y orgánicos. Seguimos conservando y fomentando las formas de cuidar la madre tierra, peticiones, el respeto

a la tierra y todo lo que hay en nuestra naturaleza. Estamos fomentando las formas de convivencia, el compañerismo, la hermandad y servicios que debemos dar para el bien de nuestros pueblos.

•

I. El compañero Zapatista *Galeano*



José Luis López Solís, Galeano, maestro de la Escuelita zapatista, fue asesinado brutalmente durante un ataque a Caracol de la Realidad el 2 de mayo, 2014. El asesinato fue dirigido a: (1) Galeano quien fue un activista y maestro; (2) en toda la comunidad zapatista de La Realidad, más de una docena resultaron heridos; (3) al zapatismo como un todo, su lucha por la autonomía, para una forma de vida diferente, un mundo nuevo. La Realidad es el corazón de la visión emancipadora de Zapatismo. Galeano fue un maestro en la primera Escuelita zapatista, agosto de 2013. Posteriormente fue entrevistado sobre cómo veía la Escuelita. A continuación se muestra su valoración.

II. Valoración del maestro Galeano sobre la Escuelita zapatista

Nosotros somos un equipo de maestros y maestras que participamos en diferentes trabajos de "La Escuelita por la libertad según las y los zapatistas", como

en las videoconferencias, todos pertenecemos al Caracol "Madre de los caracoles. Mar de nuestros sueños", zona Selva Fronteriza. Soy del pueblo Nueva Victoria, mi municipio es San Pedro de Michoacán.

Para mí la Escuelita vi que es muy importante, porque para mí es como un medio para que podamos comunicarnos con la gente de la ciudad, para que podamos compartir nuestras experiencias, nuestros grandes logros que hemos tenido durante estos 19, casi 20 años, de nuestra autonomía. Por eso digo que es un medio, porque es así como nosotros pudimos compartir los avances que hemos tenido en la autonomía, y donde ellos mismos llegaron hasta estos territorios, llegaron con las familias a compartir, a aprender. Y al mismo tiempo ellos se dan cuenta de cómo es que nosotros los zapatistas tenemos nuestros modos, nuestras formas de organizamos, nuestros medios para autosostenernos y que no dependemos del mal sistema, sino que nosotros construimos nuestro propio sistema de gobierno.

Ahora sí que ellos personalmente, con sus ojos lo vieron, y al mismo tiempo sintieron el sacrificio que nosotros hacemos para logar todo lo que tenemos. Ellos vieron ahí con las familias, se dieron cuenta cuánto de sacrificio, cuánto de sufrimiento realiza esa familia para poder cosechar, para poder lograr los recursos y al mismo tiempo poder sostenerse en su familia y para poder sostenernos y resistir del mal gobierno. Vieron cuánto nos cuesta producir y cuánto es la miseria que nos viene a pagar el mal gobierno.

Ahora sí con sus propios oídos y con sus propios ojos ven lo que nosotros siempre hemos dicho. Ellos escuchaban en discursos y todo eso, pero ellos a lo mejor no creían. Ellos pensaban que los zapatistas estaban en las montañas, así lo dicen ellos, nunca pensaron que los zapatistas somos de carne y hueso y somos seres como ellos, que estamos en las comunidades y que nos estamos organizando.

Por eso veo que para mí la Escuelita es un medio de cómo comunicarnos para conocemos con otras gentes de la ciudad, de nuestro país y del mundo. Es como un puente para comunicarnos.

La Escuelita es otro logro más que hemos conseguido a través de nuestra resistencia, a través de nuestra lucha. Es un logro más que tenemos porque durante estos más de 500 años que hemos venido nosotros de alguna manera siendo despojados y explotados por el mal sistema, nunca el mal gobierno dio este espacio, nunca el mal gobierno nos dio esta libertad para que ahora sí nos encontremos los diferentes sectores de trabajos que hay en el país.

Yo valoro la Escuelita porque así como en nuestra lucha hay muchos jóvenes que nacieron después de nuestro levantamiento, así también ellos en la ciudad, vinieron mucha gente joven que no había nacido en 94, y que nada más escuchaban en los medios, en el periódico, en la radio, que existía un

Ejército Zapatista pero no conocían realmente cuál es su programa de lucha. Por eso veo que es un gran logro que hemos obtenido, porque el mal gobierno nunca nos lo va a dar de por sí, nunca. Ninguna otra organización ha obtenido esto, ha logrado esto que nosotros hemos logrado con la Escuelita.

Se vienen a preparar gente de la ciudad, de otros países, pero también nos preparamos nosotros, se están preparando nuestros jóvenes para así seguir gobernándonos. Con esto de la Escuelita se les abre el espacio, se les explica, se les orienta a los jóvenes de cómo nos gobernamos, cómo es que el pueblo debe mandar. Para mí valor la Escuelita sí es muy grande. Aprendemos muchas cosas y la gente que viene de fuera aprende de nosotros.

Lo otro, lo más grande que vemos, es que aquí el gobierno ya no manda, aquí el pueblo es el que manda. El pueblo es el que decide cómo quiere que sean las cosas, entonces es lo que debe estar claro para la gente, que lo que habíamos comentado, que habían escuchado en discursos, que el pueblo es el que manda y el gobierno obedece, ellos vinieron a verlo con sus propios ojos cómo es que el pueblo gobierna desde sus pueblos, municipios y a nivel zona. Eso es lo más grande de nosotros porque vienen a conocer cómo es el autogobierno de los pueblos zapatistas.

III. ¿CÓMO VALORAN A LOS Y LAS ESTUDIANTES Y ESTUDIANTAS?

Yo sí le doy un gran valor a esos compañeros, alumnos y alumnas que han venido, porque se ve el ánimo, se ve la importancia, se sienten muy interesados por lo que ellos vienen a aprender. En esta Escuelita llegaron muchos compañeros, grandes intelectuales, maestros, artistas, colonos, colectivos, sociedades, de universidades, donde nos dicen ellos que en ninguna de las escuelas que han pasado han encontrado esto y se sienten muy interesados.

Además lo valoro porque ellos como que hacen un compromiso. Dicen que lo que han aprendido aquí va a ir con sus compañeros que de alguna manera no pudieron llegar hasta acá, y que sí van a compartir lo que nosotros les enseñamos, lo que ellos vieron, lo que ellos aprendieron. Por eso valoro a los estudiantes que vinieron, porque sí los vi muy animados.

Aunque algunos alumnos como que venían muy desubicados o no estaban claros de lo que venían a hacer, o sea que hacían preguntas fuera de lo que estaba en la Escuelita, pero no puedo decir que lo hicieron de alguna mala manera, sino que por estar desubicados, por no estar claros, se salían del tema donde estábamos, pero yo pienso que no lo hicieron con ninguna mala intención sino que fue porque ellos no se concentraron en la Escuelita.

Pero sí los que llegaron en este Caracol llegaron muy animados y agradecieron lo que ellos aprendieron. Ese es el valor que yo les doy, porque aparte de que viene gente que de alguna manera tienen los medios para llegar, pero hay personas que tuvieron que dejar su trabajo, tuvieron que ahorrar para llegar a aprender con nosotros. Valoro yo, que si hicieron ese esfuerzo de llegar hasta aquí es porque quieren aprender y porque sí están interesados.

A nivel un poco general, lo que pudimos ver de los alumnos que llegaron, para mí sí es un gran valor que le doy a esas personas que se mostraron interesados en venir a aprender de nosotros. Aparte ellos en sus preguntas, en sus comentarios expresaban que de alguna manera ellos están explotados, que ellos también sufrían lo que sufrimos los indígenas. Lo más grande es que ellos mismos decían que tenemos un enemigo en común que es el neoliberalismo y que solamente unidos podremos derrotarlo.

Parte IV
La batalla de ideas y las prácticas. Conclusiones

Capítulo 12
El horizontalismo, el estatismo, el marxismo y la dimensión indígena: Raúl Zibechi, Álvaro García Linera, Hugo Blanco

I. Raúl Zibechi, cronista de la América Latina en rebeldía social

Lo único seguro es que sólo un amplio y multifacético conjunto de levantamientos, rebeliones e insurrecciones, a escala local y global, pueden permitir encontrar caminos necesariamente nuevos para hacer de la crisis una vía de superación del capitalismo. Lo demás habrá que reaprenderlo, porque en tiempos de confusión sistémica se impone crear nuevas formas de acción.[1]

El trabajo de Raúl Zibechi como cronista de los movimientos sociales de América Latina ha sido una valiosa contribución para comprender el poder y la creatividad de los movimientos desde abajo, así como las amenazas tanto desde fuera como dentro de estos movimientos. Él ha documentado sus éxitos y debilidades, al observar y analizar el surgimiento de los nuevos gobiernos de izquierda, incluyendo la crítica a la amenaza proveniente del estatismo "progresista", al mismo tiempo que expone la dura realidad del neoliberalismo de hoy día, la amenaza de las viejas oligarquías y la creciente militarización de las Américas a través del Plan Colombia emprendido por Estados Unidos, así como el Plan Puebla-Panamá.

Si bien gran parte de la obra de Zibechi se encuentra en forma periodística, me concentraré en sus escritos, dados en dos libros suyos: *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*, el cual se centra en el movimiento en Bolivia entre 2000 y 2005, y *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, publicado también como *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, donde esboza una serie de movimientos liberadores de la región.

[1] Raúl Zibechi, "La crisis nuestra de cada día", en *La Jornada*, 8 de mayo, en <http://www.jornada.unam.mx/2009/05/08/index.php?section=opinion&article=042a1pol>.

A. SOCIEDADES EN MOVIMIENTO: CREATIVIDAD DE PRÁCTICA

Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales es la descripción y análisis de los movimientos que contribuyeron a la transformación emancipadora de Bolivia en la primera década del siglo XXI, en particular en su primer epígrafe: "La comunidad como máquina social". Allí se lee: "La comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre personas".[2]

La comunidad que Zibechi refiere es El Alto, la principal ciudad indígena aymara, arriba de La Paz. Fue esta comunidad la que desafió y desafía aún al poder del Estado boliviano. Para Zibechi, la creatividad de El Alto reside en el hecho de ser una comunidad *en movimiento*, más que en simples organizaciones de movimientos dentro de la comunidad, que podrían devenir estructuras fijas más que *en movimiento*. Las viejas formas de organización de la protesta social desde las década de 1960 y 1970, como las de los sindicatos, se sucedieron de forma paralela con la organización opresora del Estado al cual se oponían. Como tales, estas viejas organizaciones reprodujeron algunas formas organizativas jerárquicas, propias de aquellas contra las cuales luchaban. Para Zibechi, la autoorganización aymara de la insurrección entre 2000-2005, ya no reproduce la forma del estatista, sino que se hace inseparable de la vida cotidiana de la comunidad.

La espontaneidad de esta autoorganización desde abajo no se plantea la oposición con la acción del pensar. Más bien, uno tiene "lo espontáneo —en el sentido profundo, o sea, voluntario y consciente con base en lo aprendido— [...] un intelecto general automatizado o, si se prefiere, un sentido común colectivo construido en el momento mismo de la acción".[3]

En *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Zibechi amplía su comentario para incluir a los diversos movimientos en América Latina: los zapatistas en México, el movimiento de los trabajadores Sem-Terra en Brasil, el de las fábricas recuperadas en Argentina, el de los mapuches en Chile, el de las periferias urbanas, entre otros. En *América Latina en movimiento* nuevamente centra la atención en el movimiento desde abajo, en la creatividad desde la práctica. En *Territorios...* se hace más explícita una dimensión crucial del movimiento de la práctica, lo que yo llamaría tras Dunayevskaya, como "un movimiento desde la práctica que es en sí mismo, una forma de teoría".

[2] R. Zibechi, *Dispersar el poder*, p. 14.
[3] *Ibid.*, pp. 62-63.

Esto se observa de modo más específico en un capítulo titulado "Desalienaciones colectivas". En él, Zibechi se cuestiona el viejo concepto de la teoría como un coto cerrado para especialistas del Estado, de los partidos políticos y académicos: "en ellos no hay espacios para prácticas emancipatorias".[4] Además, "sólo podemos comprender el sentido de las prácticas sociales *en* y *con* ellas. O sea, desde su interior".[5] Basado en esta metodología, Zibechi elabora el modo para encontrar sentido (teoría):

> Enclavados en ese mundo otro, surgen también nuevos pensamientos [el movimiento desde las prácticas emancipadoras]. Hasta ahora, las agencias que producían teoría eran los Estados, las academias, y los partidos. Ahora los movimientos producen teorías encarnadas en relaciones sociales no capitalistas. Esto, a mi modo de ver, supone un giro epistémico y es un desafío difícil de asumir, ya que interpela el lugar de quienes nos identificamos con los movimientos. La emergencia de nuevos sujetos constituidos en el sótano de nuestras sociedades, los llamados excluidos, pone de cabeza el saber-hacer de los especialistas.

En contra de los especialistas que ven estos temas (de los indígenas, los campesinos o los pobres) como "obstáculos", Zibechi señala que somos testigos de un tiempo "cuando estos 'obstáculos' se convierten en sujetos, y comienzan a cambiar el rumbo de la historia, y además producen saberes que cuestionan el monopolio ostentado por los especialistas".[6]

*

Al mismo tiempo que leemos los comentarios de ruptura de Zibechi sobre los sujetos de la revolución y el desarrollo de la teoría, tenemos que llamar la atención sobre dos declaraciones breves, desconcertantes, halladas en estos dos libros:

1) La posición de Zibechi centrada en Foucault acerca de que "esta lucha entre dos polos no se da en relación de exterioridad sino que la lógica partido-Estado vive en el seno de la comunidad y del movimiento. Los permea, no como algo que viene de afuera sino que actúa en relación de la inmanencia [...]".[7]

[4] R. Zibechi, *Territorios en resistencia*, p. 52.
[5] *Idem*.
[6] *Ibid.*, p. 53.
[7] R. Zibechi, *Dispersar el poder*, pp. 89-90.

2) En el epílogo a la edición en inglés de *Territorios en resistencia*, basado en una entrevista realizada en 2012 a Zibechi, se aprecia una continuación de esa misma perspectiva:

> El capital continúa filtrándose en nuestras mentes y nuestros corazones con una atracción tan convincente que está destruyendo no sólo a la humanidad, sino también al propio planeta. Uno supera esta situación no destruyendo al capitalismo, porque el capitalismo está en nosotros, sino por medio del amor por la vida, algo que no puede ser creado artificialmente.[8]

Estas afirmaciones inquietan en lo profundo, no obstante el valioso cuerpo de descripción y de análisis que se da sobre las sociedades en movimiento. Tal punto de vista foucaultiano está en oposición con la subjetividad revolucionaria que Zibechi ha desarrollado de manera muy creativa.

B. ¿SON SUFICIENTES LOS CONCEPTOS "ANTISISTEMA" Y "DISPERSAR EL PODER"?: EL MOVIMIENTO NECESARIO DESDE LA TEORÍA

Unido a sus poderosas descripciones y las agudas observaciones sobre los movimientos sociales, las sociedades-en-movimiento, Zibechi realiza una lectura importante y muy creativa en torno a la relación de Marx con los movimientos sociales de su época. En la "Introducción" a *Dispersar el poder* hace referencias a los escritos de Marx sobre la Comuna de París: "Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar *decreto del pueblo.* Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno". Zibechi considera que liberar o "dar suelto" es un concepto tan esencial para Marx como el de las transformaciones sociales que se producen "naturalmente", y crecen desde dentro de la vieja sociedad", como "el resultado de sus propias dinámicas internas".[9]

La *espontaneidad* —señala Zibechi—, aunque no es una palabra que Marx utilizara directamente, estuvo en el corazón del concepto de la transformación social. Otras categorías de Marx también son distinguidas como: "la autoactividad" de los trabajadores, y la "autoorganización". Él señala, de manera importante, que para Marx fue esencial para la transformación social la necesidad de la *revolución*, un concepto "que ha sido sepultado por los mar-

[8] R. Zibechi, *Territorios en resistencia*, p. 334, traducido a partir de su edición en inglés, N. del T.

[9] R. Zibechi, "Introducción", *Dispersar el poder*, pp. 3-4.

xistas".[10] Al mismo tiempo, Zibechi sostiene que el acto revolucionario para Marx "es apenas un breve jalón en un largo proceso de gestación de ese mundo otro".[11]

Al ver las luchas sociales de hoy en día en América Latina como en correspondencia con lo que Marx había descubierto vinculado a la Comuna de París y a otras luchas sociales en el siglo XIX, con las cuales muchos de los actuales marxistas posMarx han perdido todo contacto, Zibechi escribe sobre "la dinámica interna de las luchas sociales" en Latinoamérica tejiendo "nuevas" relaciones sociales, aquellas que sientan las bases para "un mundo nuevo, o sea diferente al hegemónico", es decir, "de relaciones sociales 'viejas', que son básicamente las relaciones estatales".[12] Entonces ofrece una crítica devastadora del siglo XX, desde la izquierda:

> La historia de siglo XX está repleta de partos de mundos que encarnan relaciones sociales "viejas". Éste es un hecho dramático que ha traído nefastas consecuencias. En general, las revoluciones no han parido mundos nuevos sino que los revolucionarios intentaron construir el nuevo mundo desde los aparatos estatales.[13]

Hay mucho por apreciar y aprender de la descripción y la crítica de las luchas sociales latinoamericanas de Zibechi, y de su lectura de la relación de Marx con los movimientos de liberación de su época. Marx y las luchas sociales de América Latina pueden hoy dialogar entre sí.

Sin embargo, existe una dimensión crucial de Marx de lo que Zibechi no se ocupa: Marx, basándose en las luchas liberadoras de su época, estaba desarrollando al mismo tiempo y de manera continua nuevos puntos teóricos de partida. Él, como intelectual revolucionario, se convirtió en "el *filósofo* de la revolución permanente" (Dunayevskaya). Si hoy "se impone crear nuevas formas de acción", como correctamente afirma Zibechi, entonces *¿no tenemos al mismo tiempo que crear nuevos puntos teóricos de partida*? Zibechi estaría de acuerdo, tal y como lo hemos visto en la sección anterior: "los movimientos producen teorías". Al mismo tiempo, yo diría que un movimiento desde la práctica, que es una forma de teoría, no es la única forma de teoría. No podemos dejar recaer completamente la responsabilidad con la creación de una filosofía de la revolución permanente para nuestros días sobre los hombros de las masas en movimiento. Los pensadores-activistas revolucionarios

[10] *Ibid.*, p. 2.
[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, p. 4.
[13] *Idem.*

tienen aquí también una responsabilidad. Tienen que hacerlo, pero *no* de una manera elitista y jerárquica como correctamente critica Zibechi. Si esto es o no es lo que quería decir Zibechi cuando señaló que la teoría producida por los movimientos sociales representa "un desafío difícil de asumir, ya que interpela el lugar de quienes no identificamos con los movimientos", el reto-responsabilidad de los pensadores-activistas para desarrollar teorías es una tarea *crucial en el movimiento revolucionario.* Los pensadores-activistas, por supuesto, no crean teoría *ab novo.* La teoría debe estar basada en el movimiento de la práctica desde abajo, pero debe también basarse en la plenitud de la filosofía dialéctica. Necesitamos los hilos de conexión con la filosofía de Marx, con su creación de la dialéctica para su tiempo. Esta forma de la teoría va hasta el movimiento desde la práctica, de la práctica considerada como la razón revolucionaria. Al mismo tiempo, el desarrollo de dicha teoría revolucionaria alcanza y tiene sus raíces en la filosofía desarrollada históricamente en la emancipación, que es la dialéctica en Marx y Hegel.

Desafortunadamente, Zibechi parece malinterpretar parte del pensamiento dialéctico de Marx; él contrapone al pensamiento rebelde indígena con la dialéctica: "En última instancia, ¿cómo podemos ir más allá de la dialéctica? [...] Marx ha dicho que el nuevo mundo existe dentro del viejo y se puede pensar en términos no excluyente, es decir, no-dialécticos [...]".[14] ¿Por qué una forma de pensar podría ser no dialéctica? Sólo si se parte de un pensamiento estrecho de la dialéctica, como si ésta estuviera compuesta por simples opuestos binarios donde no hay espacio para otras categorías, entonces se podría pensar de pronto que Marx dejaba de tener un pensamiento dialéctico. Marx fue el más profundo de los pensadores dialécticos, precisamente porque estaba constantemente desarrollándola en una nueva forma, en respuesta a las "nuevas pasiones y las nuevas fuerzas" que surgían en su tiempo, es decir, en términos no excluyentes.

Zibechi se cuestiona el papel del intelectual revolucionario, lo que está bien y es bueno teniendo en cuenta la historia profundamente problemática de muchos de los llamados intelectuales revolucionarios en el siglo XX. Sin embargo, parece ir más allá y cuestionarse la necesidad de intelectuales revolucionarios. Zibechi lo hace así a pesar de que él mismo realiza algunas contribuciones importantes a este respecto.

> Yo no creo en el papel del intelectual según la definición de Lenin o de Gramsci: el intelectual es el que toma la teoría desde fuera y la inserta en el movimiento o es el intelectual orgánico que está con el movimiento. Yo creo que los mo-

[14] R. Zibechi, *Territorios...*, p. 321, traducido del inglés, a partir del epílogo a la edición anglófona. N. del. T.

vimientos forman a sus propios intelectuales, buenos o malos, pero lo hacen, y eso es muy valioso. Lo que puedo hacer es contribuir a su desaparición [...][15]

Zibechi parece argumentar que lo que se necesita es el poder y la creatividad de los movimientos sociales, que es lo que yo denomino como movimientos desde la práctica, que son una forma de la teoría. La otra dimensión de esta poderosa dialéctica —el movimiento de la teoría a la práctica que tiene sus raíces en una filosofía de la liberación— se mantiene ausente para Zibechi. Su propia teoría prevé que el movimiento desde abajo contiene la totalidad, y que cualquier otra contribución es externa a la dialéctica de la libertad.

*

Yo diría que la teoría de Zibechi tiene dos líneas de falla que necesitan de un examen más detenido y crítico. En primer lugar, con toda su sensibilidad y su enfoque en la creatividad de las masas, su concepto está sobrecargado de la advertencia de Foucault: "[...] que la lógica partido-Estado vive en el seno de la comunidad y del movimiento, los permea, no como algo que viene de afuera sino que actúa en relación de inmanencia [...]".[16]

En segundo lugar, se lee de una manera demasiado estrecha el papel de la teoría, de la filosofía y así de los intelectuales revolucionarios. Zibechi tiene razón al rechazar la teoría elitista, y a los intelectuales de vanguardia que desean imponer la teoría de una manera externa. Sin embargo, él falla completamente al enfrentar el papel de un intelectual revolucionario que no es elitista. Sí, tenemos que esforzarnos por romper la división entre la teoría y la práctica, entre el pensar y el hacer; pero el proceso del hacer no significa la abolición de la filosofía revolucionaria, de la dialéctica, y sí su realización en la vida, en la práctica. Para ello, la dialéctica, en el pensamiento y en la práctica, es crucial para la transformación revolucionaria.

II. El marxismo estatista de García Linera[17]

Como hemos visto en el capítulo sobre Bolivia, poderosos movimientos sociales en la primera década del siglo XXI han transformado partes de la sociedad boliviana. La movilización social, iniciada con la Guerra del Agua y la Guerra

[15] *Ibid.*, p. 331.

[16] R. Zibechi, *Dispersar el poder*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2007, p. 153.

[17] Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, fue uno de los miembros fundadores de la organización guerrillera indígena marxista EGTK (Ejército Guerrillero Tupac Katari). Estuvo cinco años en prisión al ser capturado a inicios de los años noventa. Después de ser

del Gas, la protesta indígena en el campo, hasta la rebelión en la ciudad indígena de El Alto, logró derrocar al gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada y luego de su vicepresidente Carlos Mesa. La elección de Evo Morales, apoyado por una abrumadora mayoría de la población indígena, abrió la puerta a la posibilidad de un desarrollo alternativo. Sin embargo, como también hemos visto, ello ha dado lugar a una estrategia desarrollista, con muchas características del capitalismo de Estado. Aquí queremos examinar los fundamentos ideológicos que han reducido el concepto de socialismo a la intervención y el control estatal. Para ello, vamos a tomar algunas de las ideas y acciones de Álvaro García Linera, el intelectual más estrechamente asociado con los fundamentos ideológicos del Estado boliviano, posterior a la elección de Morales.

García Linera fue un observador importante del proceso de transformación social de Bolivia en el primer lustro de este siglo. Al escribir sobre los movimientos sociales (*Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, 2004) reconoció que en El Alto "redes organizativas, de solidaridades e iniciativas se desplegaron de manera autónoma por encima y, en algunos casos, al margen de la propia autoridad de la junta vecinal".

En cuanto a los trabajadores rurales en el campo, García Linera vio la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, como un movimiento social que "pone en movimiento no sólo una parte de la sociedad, sino una sociedad distinta, esto es, un conjunto de relaciones sociales, de formas de trabajo no capitalistas y de modos de organización, significación, representación y autoridad políticas diferentes a la de la sociedad dominante".[18]

Además del reconocimiento de que la transformación social que permitiera la elección de Evo Morales era autónoma y se encontraba al margen, no sólo de los partidos políticos, sino incluso de muchas de las organizaciones y juntas vecinales establecidas, García Linera argumenta que la construcción de una nueva sociedad en Bolivia no proviene solamente de fundamentos de la descentralización, y la creatividad desde abajo, sino por medio del *Estado*: "Toda lucha pasa por el Estado; incluso la lucha contra el Estado pasa por el Estado".[19]

liberado ingresó al Departamento de Sociología de la Universidad Mayor San Simón (UMSS) en La Paz. Fue miembro del colectivo radical boliviano La Comuna y escribió algunos libros donde analiza la composición social de Bolivia. Se convirtió en compañero de lucha de Evo Morales en 2005 y seguidamente en vicepresidente de Bolivia.

[18] Álvaro García Linera, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Oxfam-Diakonía, 2004, citado en *Dispersar el poder*.

[19] Intervención en el seminario "Pensamiento y movimientos sociales", Niteroi, Brasil, 25 de octubre de 2005.

Esto no es solamente el pensamiento de un sociólogo marxista radical. Esta construcción ideológica se ha convertido en la práctica real del poder del Estado en Bolivia. Si García Linera podía reconocer el poder de los movimientos sociales desde abajo en el derrocamiento del gobierno neoliberal en Bolivia entre 2000 y 2005, ¿por qué no busca basar a la Bolivia pos-2005, en esta misma creatividad para construir una nueva sociedad? Él presenta sus razones teórico-prácticas:

> No es realista pensar que en un país donde sólo el diez por ciento de la clase obrera tiene conciencia clara de sí mismo como clase, podemos construir el socialismo, porque el socialismo no se puede construir sin el proletariado. Tomará décadas de trabajo duro para construir la conciencia de clase necesaria para esta transición. Por lo tanto, debemos construir un Estado fuerte que asuma un papel de liderazgo en la economía y movilice sus recursos para fortalecer las organizaciones comunitarias y las formas comunitarias de producción.[20]

En otra entrevista expresó la consecuencia práctica de su concepto estatista de manera sucinta: "Queremos un capitalismo con mayor presencia del Estado".[21] Ésta es la ideología de un marxismo estatista del cual ya hemos tenido una amarga historia durante gran parte del siglo XX.[22] Seguramente la ilusión de que el capitalismo de Estado es una transición al socialismo, en lugar de la lógica final del capitalismo, debería ser destruida por ahora. Sin embargo, ¿cómo hemos llegado una vez más a un concepto tan estatista del marxismo?

Yo diría que hay dos distorsiones interrelacionadas en el concepto del marxismo de García Linera, aunque de ninguna manera es el único marxista que mantiene esta posición. En primer lugar, tal vez debido a las dificultades del subdesarrollo tecnológico en Bolivia, como en gran parte del mundo, él parece mantener un concepto desarrollista, económico-determinista, sobre la vía hacia el socialismo o el comunismo auténtico. En segundo lugar, él proyecta una visión que bordea muy de cerca "el atraso de las masas", en los términos de quién es la fuente creadora, el "principio organizativo" del motor para la construcción de una nueva sociedad: las masas en movimiento o el Estado "progresista", el partido político, el "liderazgo".

[20] Entrevista realizada a García Linera el 17 de agosto de 2009, publicada en *The Nation* (Estados Unidos).

[21] Entrevista con Pablo Stefanoni, publicada en *Clarín* el 18 de mayo de 2007.

[22] Véase, entre otras obras de Dunayevskaya, sus escritos sobre Rusia y China como sociedades capitalistas de Estado, en su *Marxismo y libertad*.

Con respecto al primer punto, García Linera analiza a la sociedad boliviana como una sociedad compuesta por cuatro civilizaciones: una economía moderna industrial, doméstica (informal), la comunal y la amazónica. Se quiera o no se quiera aceptar este punto de vista, la clave para García Linera es que un *Estado* multicultural será el conducto principal para la construcción del futuro. Tal y como Raúl Zibechi había apuntado,[23] García Linera propuso en su libro *El Estado multinacional* la fundación y el desarrollo de un Estado multicultural que dé "paso a un Estado multicultural, que incluya a los sectores marginados hasta hoy, a los indígenas, respetando sus formas de organización comunitaria". Para acabar con la discriminación étnica que ha sido el sello distintivo de la sociedad boliviana por siglos, García Linera abogó por incluir en la administración pública, el lenguaje y las prácticas culturales, incluidas las posiciones ministeriales ocupadas por indígenas. Mientras se acaba con la discriminación étnica es una necesidad inmediata y crucial, lo que García Linera ha propuesto: un Estado multinacional y multicultural, *en combinación* con el "capitalismo andino-amazónico", con "un capitalismo con mayor presencia del Estado", lo cual parece ser problemático.

Para el vicepresidente boliviano, la única vía para la transición a una sociedad sin explotación se encuentra en el capitalismo, con una gran presencia estatal. Él parece ver las formas económicas no capitalistas existentes en Bolivia como obstáculos, en lugar de vías para acceder a esa transición. Pero, como sucintamente señala Zibechi, Marx en su intercambio con Vera Zazulich, vio la posibilidad de que las formas económicas no-capitalistas entre los campesinos de Rusia, el *mir* o la *obshina*, junto con la *revolución*, fueran un hilo esencial para que Rusia evitara todas las vicisitudes del desarrollo capitalista.

Sin dudas, nuestro intelectual marxista boliviano señala que el capitalismo se ha desarrollado de una manera mucho más completa, sus tentáculos lo han alcanzado todo, durante más de un siglo, desde que Marx analizó este aspecto en Rusia. Pero García Linera de este modo pierde lo esencial: el enfoque de Marx en las fuerzas *humanas* como las únicas que pueden superar, transformar, las relaciones económicas explotadoras opresoras. Esta falta está en el corazón de la segunda distorsión de García Linera de su concepto del marxismo para la actualidad: el papel subordinado del movimiento social desde abajo hacia el Estado progresista.

A pesar de la rica experiencia boliviana de los movimientos desde abajo, no son los movimientos de masas, en términos de Zibechi "la sociedad en movimiento", la que se convierte en organizadora, la fundadora de lo nuevo.

[23] Raúl Zibechi en su libro *Dispersar el poder*, en la sección "¿Hacia un Estado multicultural?", realiza un importante análisis o crítica del concepto de "estado multicultural" de García Linera que he utilizado en mi análisis.

Más bien, para García Linera, "tomará décadas de trabajo duro para construir la conciencia de clase necesaria para esta transición". Será el *Estado* multicultural, en su opinión, el conducto para la construcción del futuro.

No es que García Linera desestime el movimiento desde abajo. Como hemos visto, él reconoció su importancia entre 2000 y 2005. Sin embargo, su manera de dar solución al subdesarrollo colonialista-capitalista de medio milenio impuesto a Bolivia no se apoya en el movimiento desde abajo, sino en el Estado que actúa en interés del movimiento desde abajo. Es el nuevo aparato del Estado multinacional el que puede articular las "cuatro civilizaciones". Pero ¿no tenemos ya un siglo lleno de experiencias de "lo que sucede después de la revolución" —con el Estado y no con las masas en movimiento como lo determinante—, lo cual no lleva a una transición a una sociedad humana, sino a la consolidación de una nueva opresión, una nueva forma de capitalismo?

Esto no constituye una cuestión teórica en Bolivia, pero sí es el aquí y el ahora de la práctica. Podemos ver esto y las líneas de falla del marxismo de García Linera en su libro *Geopolítica de la Amazonia. El poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista* en términos de la lucha que tiene lugar dentro del territorio indígena parque nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) *después* de haber tomado el poder el gobierno de Morales-García Linera.

Con *Geopolítica de la Amazonia. El poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, el sociólogo, historiador y economista marxista García Linera ha decidido evidentemente dar a todos una lección de historia-economía-marxismo, en el contexto de Bolivia, con un poco de Lenin, colocado sobre ésta para darle sabor. Sin ser un experto en el número exacto de kilómetros de carreteras o caminos pavimentados o por pavimentar que ya se han construido y utilizado en la región del TIPNIS, voy a tener que aceptar las cifras del vicepresidente boliviano, que se presentan en su libro, aunque otras pueden ser corregidas. Tampoco estoy interesado en rebatir su historia del extractivismo y el desarrollo en la región amazónica de Bolivia. No obstante, uno no necesita aceptar su extraño concepto de que el extractivismo es el mismo en todas las sociedades, desde la precapitalista, la capitalista a la llamada poscapitalista.

En primer lugar, estoy seguro de que estaría de acuerdo con que la tecnología de hoy y la extracción están en un nivel nunca antes visto, sobrepasando a la época colonial, así como el capitalismo en el siglo XX. En segundo lugar, y más importante aún, mientras que un *cierto nivel* de extracción y explotación de los recursos naturales es necesario, sin dudas, ¿cómo puede García Linera actuar como si no hubiese una *manera diferente de extracción*, que sea un intercambio de la naturaleza y la humanidad, cuando, y *no sea un intercambio de valores, sino que el uso valor sea lo que determina*?

El intercambio metabólico de la naturaleza y de la humanidad, *incluyendo el propio modo de trabajo*, está necesitado de una erradicación radical, no sólo en Bolivia sino a nivel mundial, y quizás con mayor radicalidad en el mundo "desarrollado". *Puede haber* otra forma de desarrollo, incluso en la transición hacia una sociedad sin clases, si se trabaja a partir de una premisa diferente al "desarrollismo". Y no es hacer caso omiso de las realidades materiales; más bien tenemos que poner las realidades materiales en el contexto de una visión emancipatoria. Esto no lo hace García Linera. De hecho, lo más claro en su libro son los dos puntos que muestran su metodología y su mentalidad:

1) García Linera ha presentado un ensayo para el desarrollismo en Bolivia; no privado, sino de un desarrollismo patrocinado por el Estado. Un Estado que ahora se supone representa los mejores intereses de la nación boliviana, en particular de su mayoría indígena. Número tras número, estadística tras estadística en el discurso García Linera muestra esta vía hacia el desarrollismo: uno de tipo capitalista de Estado. Nuestro maestro de este llamado marxismo nos asegura que no hay otra opción. El comunismo es una ilusión a menos que sea un sistema mundial, así que hay que olvidarse de él. Mientras tanto hay un desarrollismo bajo el control del Estado "para" el beneficio de las masas bolivianas. Esto me recuerda el comentario de Marx de que la lógica del capitalismo es la producción por la producción misma, acumulación y más acumulación. Como mencionamos anteriormente, tal vez el vicepresidente podría querer volver a mirar los escritos de Marx sobre Rusia, sus apuntes para la carta a Vera Zasulich, donde él escribió sobre maneras distintas del desarrollo, posibles en la Rusia tecnológicamente subdesarrollada: el colectivo campesino conocido como el *mir* o la *obschina*, como una vía para generar una forma no capitalista de desarrollo.

¿Es que García Linera quizá no cree en que una forma de pensar así podría tener alguna importancia para Bolivia, no como su "capitalismo andino-amazónico", sino como una vía realmente diferente? La cuestión en Marx era la búsqueda de alternativas al capitalismo a través de otras formas socioeconómicas desde abajo. ¿Es que Bolivia lo puede hacer sola? Por supuesto que no. Pero si Bolivia y otros no se atreven a intentarlo, entonces, ¿cómo podemos tener nuevos puntos de partida para seguir adelante, para destruir de raíz el capitalismo y su dominio? Si Bolivia se atreve, ¿no la seguirían otros también? Nadie puede responder con certeza. Pero si Bolivia y otros no se atreven, entonces, ¿qué nos queda? Para el vicepresidente de Bolivia queda claro: el "desarrollo" del Estado capitalista.

¿No hemos tenido ya suficiente de ello en el siglo XX con los asesinos planes estatales de cinco años de Rusia en los tiempos de Stalin? ¿A dónde ello

nos condujo? ¿O el plan impuesto sobre la China de Mao (que nuestro intelectual boliviano evidentemente admiraba): el desastroso Gran Salto Adelante e igualmente la destructiva Gran Revolución Cultural Proletaria? ¿Es que no hemos tenido suficiente con este tipo de experimentos en desarrollismo; este tipo de "ponerse al día" con Occidente? ¿Es ésa la lección que Bolivia necesita hoy en día?

2) El segundo punto que se desprende del discurso de García Linera es lo que falta: no hay discusión en su libro sobre la vida y el trabajo, los deseos y las aspiraciones, las actividades de la población indígena amazónica en Bolivia. Cuando se mencionan en general, es una mera cuenta cualitativa de su presencia. No hay una visión *humana* de la región amazónica. Marx escribió sobre lo que sería necesario para una alternativa al desarrollo capitalista: "Un naturalismo profundamente humanista".[24] Si el desarrollo que se necesita no se crea como un humanismo para el aquí y ahora de Bolivia, de América Latina, de hecho, en el nivel mundial, si no se construye de tal manera, entonces, ¿de qué vale? El marxismo estatista no se basa en el marxismo de Marx. Se trata de una forma del Estado del capitalismo, y no de la construcción de una nueva sociedad humana. El socialismo estatista está dentro de la lógica del capital, de la producción por la producción misma, un desarrollismo salvaje. No importa lo que está en el alma de aquellos intelectuales que proponen este estatismo, estas ideas tienen consecuencias peligrosas reales para las masas bolivianas.

III. Hugo Blanco, un revolucionario peruano: del trotskismo y el campesinado al movimiento indígena por la tierra y Madre Tierra

Para mí no existe ninguna contradicción entre mi lucha indígena con el materialismo dialéctico.

Hugo Blanco

Hugo Blanco, un revolucionario marxista de la tradición del trotskismo, fue líder de un movimiento de campesinos que por ellos mismos se organizaron en el valle La Convención y en Lares, a finales de la década de 1950 y durante 1960, para exigir tierras y la reforma agraria, contra la forma feudal y de aparcería. Cuando fueron atacados por el ejército, este movimiento se

[24] Cfr. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844.*

organizó en defensa propia. Blanco fue capturado en 1962 y condenado a cadena perpetua, estando ocho años en prisión, antes de ser puesto en libertad. Entonces escribió sobre esta experiencia en el contexto del trotskismo en un libro titulado *Tierra o muerte.*

Se vio forzado al exilio y luego de un tiempo pudo regresar para participar en la lucha social en su país, haciendo una transición del trotskismo ortodoxo al activismo y a la escritura sobre el movimiento indígena en el Perú —la lucha por territorios y por el medio ambiente: "Los pueblos indígenas han luchado por el ecosocialismo durante 500 años". Es actualmente el editor de *Lucha indígena*, un diario peruano.

A. José Carlos Mariátegui. Unir el marxismo y la cuestión indígena[25]

La historia de Hugo Blanco como marxista y en las luchas indígenas nos permite explorar la relación entre el marxismo y el movimiento indígena en América Latina —una historia contradictoria y conflictiva. Se trata, por supuesto, del problema de la tierra de José Carlos Mariátegui, el marxista latinoamericano más creativo, quien en la década de 1920 forjó una unidad de lucha por el socialismo en Perú en correspondencia con la dimensión indígena: "En el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas".[26]

La perspectiva de Mariátegui, su recreación del marxismo para la realidad latinoamericana no se presenta sin oposiciones. El marxismo "ortodoxo", es decir, los conceptos dogmáticos del estalinismo, acabaron por ser impuestos al movimiento revolucionario latinoamericano. Mariátegui estaba en la oposición, pero murió en 1930, y sus puntos de vista fueron rápidamente desechados. Sólo bajo el impacto del surgimiento de las luchas indígenas en la última parte del siglo XX, y ahora en el siglo XXI, sus conceptos centrados en la cuestión indígena, a tenor con la lucha por el socialismo, han pasado a primer plano. Para la gran mayoría del siglo XX, un concepto cerrado y rígido del marxismo fue la versión dominante y en boga en América Latina. Por un

[25] Cfr. capítulo 4, "José Carlos Mariátegui: Esfuerzo por recrear el marxismo para la tierra latinoamericana del Perú. Un breve resumen", en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, y en *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

[26] José Carlos Mariátegui, "Indigenismo y socialismo", *Amauta.*

lado, estos partidos comunistas de América Latina fueron bastante reformistas por su naturaleza, viendo la necesidad de una "revolución" burguesa de la oligarquía "feudal" antes de poder llevar a cabo cualquier conversación sobre el socialismo. Su práctica era esencialmente de colaboración de clases con los partidos burgueses y los gobiernos, en contra de la oligarquía latinoamericana. La Revolución cubana asestó un golpe decisivo a tales conceptos. Sin embargo, el legado del "marxismo" estatista en el poder se mantiene hasta los días de hoy, como un hijo bastardo contendiente del poder.[27]

Desafortunadamente el trotskismo, aunque en oposición a muchos de estos conceptos y prácticas estalinistas, históricamente demostró ser una alternativa viable. En América Latina hemos visto esto con mayor claridad en Bolivia, donde el trotskismo tuvo una importante influencia entre la clase obrera. La *Tesis de Pulacayo*, basada en parte en la "teoría de la revolución permanente" de Trotsky, fue escrita en 1946 por los trotskistas bolivianos para un congreso de la poderosa Federación de Mineros. Sin embargo, el trotskismo en Bolivia no pudo luchar a brazo partido con la tan esencial cuestión indígena.

La Revolución boliviana de 1952, con su importante alianza obrero-campesina que ayudó a desarrollar el trotskismo boliviano, puso de manifiesto el crucial papel del proletariado minero, pero no pudo enfrentarse con la realidad, en la cual tanto el campesinado como la clase obrera boliviana eran abrumadoramente indígenas. Esta dimensión indígena se hizo a un lado, se subsumió, al pensar en la reconstrucción de Bolivia después de 1952. En su lugar, todos vinieron a ser considerados como ciudadanos de Bolivia. El trotskismo fue parte de este proceso revolucionario incapaz de dar respuestas concretas a las ideas y actos de los indígenas como *indígenas*.

Con este telón de fondo del comunismo y de la presencia contradictoria del trotskismo en la historia revolucionaria de América Latina, es que podemos ir a Hugo Blanco en el momento actual. Blanco es un revolucionario, con una historia importante en el movimiento marxista en Perú, y hoy en día hace contribuciones serias dentro del movimiento indígena. El hecho de que él ha estado situado tanto en el movimiento marxista como en el movimiento indígena en Perú, podría servir como un lugar importante para reanudar el diálogo, las posibilidades de intercambio entre el movimiento indígena y el auténtico marxismo. Blanco está consciente de ello, como señaló: "Para mí no existe ninguna contradicción entre mi lucha indígena con el materialismo dialéctico".

[27] En este mismo volumen, consúltense los capítulos sobre Venezuela y Bolivia en la parte II.

Al mismo tiempo, la cuestión es compleja. Dada la larga historia de distorsión del marxismo llevada a cabo por los "marxistas" en el siglo XX, la pregunta es: ¿qué clase de "marxismo"?, ¿qué concepto de "materialismo dialéctico" en la América Latina de hoy en día? Cuando se trata de aquellos que han afirmado seguir a Mariátegui, Blanco capta esta dificultad:

> En Perú toda la izquierda se autodenomina mariateguista, pero parece que ninguno de esos mariateguistas ha leído los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la obra fundamental, dos de sus ensayos están dedicados al tema indígena: "El problema del indio" y "El problema de la tierra". Y ellos ignoran completamente el problema indígena, por eso es que, junto con algunos compañeros hemos empezado a publicar el periódico *Lucha Indígena*.[28]

En todo caso, el problema es aún más complejo cuando se trata de Marx, es decir, el marxismo de Marx. Esto no es sólo una cuestión de traidores, de contrarrevolucionarios, como Stalin y el estalinismo. Es también un problema de los revolucionarios, incluyendo a Trotsky, y al trotskismo posterior a Trotsky.[29]

Blanco señala:

> Para Marx no existen las biblias, la realidad vale más que mil libros, por todo eso soy marxista [...] No me gusta definirme como marxista, porque no es una religión. Pero tengo mucho que agradecerle a Marx, porque me enseñó el materialismo dialéctico. Y por ser dialéctico sé que la realidad americana es diferente a la europea, por eso trato de interpretar la realidad americana como un americano. Por lo tanto, para mí no existe ninguna contradicción entre mi lucha indígena con el materialismo dialéctico.[30]

La realidad puede ser digna de muchos libros, pero sin un punto de vista teórico, sin una visión filosófica, no se puede discernir el significado completo de la realidad. Éste ha sido el problema de un marxismo posterior a Marx, que es fragmentado y parcial. La expresión "materialismo dialéctico" puede ser el comienzo, pero no constituye la totalidad del nuevo continente de pensamiento filosófico de Marx.

[28] Entrevista a Hugo Blanco, revista *Mariátegui*, 09/09/08, Yásser Gómez.

[29] Un análisis de Trotsky se puede consultar en "Trotsky como teórico", capítulo 4 *de Filosofía y revolución* de Raya Dunayevskaya, y en "La teoría de Trotsky de la revolución permanente", su apéndice al capítulo 11 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía de la revolución de Marx*. Véanse también los capítulos sobre las revoluciones rusas de 1905 y 1917, y más allá de 1917, en mi libro *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*.

[30] Entrevista a Hugo Blanco, revista *Mariátegui*, 09/09/08, Yásser Gómez.

Es aquí donde un revolucionario como Hugo Blanco puede realizar una contribución esencial. Su indigenismo para la lucha revolucionaria en Perú, de más de medio siglo, su importante relación con el aquí y ahora del movimiento indígena en su país, puede abrir la puerta a una verdadera discusión sobre el marxismo de Marx y su relación con las luchas indígenas de hoy. Un punto de discusión podría ser el propio interés de Marx por la cuestión indígena como se vio en sus *Cuadernos etnológicos* de sus últimos años, en los que comentó sobre la dimensión indígena al realizar sus notas de lectura del libro de Lewis Henry Morgan *La sociedad antigua* sobre los iroqueses en América del Norte. Otro punto puede ser una lectura seria sobre el interés de Marx por el campesinado como sujeto de la revolución social, visto sobre todo en sus escritos sobre Rusia, incluidos los borradores suyos de una carta a Vera Zasulich.

Otro lugar en que los comentarios de Blanco resultan de interés se da cuando habla de la cuestión de la toma del poder *vs.* la construcción del poder:

> No estoy de acuerdo con Sendero Luminoso ni tampoco con los que creen en la toma del poder por medio de elecciones. Ya sea por las armas o por las elecciones, ambos están luchando por tomar el poder. En este sentido, soy un zapatista. Yo no creo en la lucha para tomar el poder, sino para construirlo [...] Los pueblos de la Sierra que están de pie contra las empresas mineras están *construyendo* el poder. Los indígenas de la selva, que ahora están controlando su propio territorio están *construyendo* el poder.[31]

Ciertamente, Blanco tiene aquí mucho en común con el concepto de Marx y poco con el vanguardismo posMarx. Al mismo tiempo, el desafío de unir explícitamente el marxismo de Marx —no como receta, sino como metodología y visión emancipadora— con la práctica y con el pensamiento de los movimientos indígenas en América Latina, exige una investigación continua de la totalidad de las ideas de Marx en relación con el momento presente. Volveremos sobre esta cuestión en nuestro capítulo final.

[31] Entrevista para *World War 4 Report August*, 28, 9 de julio de 2009, publicada en inglés, traducida al español.

Apéndice I
Construcción y organización del poder popular. Horizontalidad y verticalidad, utopía y proyecto

Rubén Dri

El 19 y 20 de mayo de 2001 se produjo la tercera irrupción popular de nuestra historia reciente, que señala la finalización de una etapa histórica y el inicio de la nueva. El pueblo se hizo presente en las calles, copando el espacio público en el que se manifiesta el poder, sin tutorías, sin liderazgos ni consignas previamente establecidas. Clase media venida a menos, clase media desocupada, obreros desocupados, maestros con sueldos miserables, comerciantes devenidos cuentapropistas, intelectuales en la miseria, jóvenes que ven frustrados todos sus proyectos. Todos los segmentos populares con sus contradicciones sociales estaban presentes.

Mejor, no estaban presentes, se hacían presentes, corrían, saltaban, gritaban, cantaban, insultaban. Momento trascendente de la historia del país en el que se produce el raro milagro de la conjunción superadora de lo afectivo y lo racional. Es el impulso popular que realiza en sí, en su accionar, la conjunción de *eros* y *logos* que conforman el máximo saber filosófico en el decir de Platón.

En esos momentos sublimes, extáticos, apasionantes, quemantes, todo parece posible. Se rompen todos los diques, desaparecen todas las barreras. De golpe se ha abierto el universo y los cielos están a mano. Se produce el "asalto al cielo", utopía de todo revolucionario. Es la aurora del nuevo espíritu que comienza a dibujar su nueva figura.

I. Utopía y proyecto

Toda insurrección popular instaura el espacio, el instante de la gran utopía, es decir, de las grandes, inconmensurables ansias, anhelos, deseos, que animan al sujeto popular. Así fue en la insurrección campesina liderada por Thomas Münzer, así fue en la Revolución francesa, así fue en la Revolución de mayo, así fue en el "Mayo francés", en la insurrección del 17 de octubre de 1945, en el Cordobazo y en tantos otros.

Se trata de ese momento histórico privilegiado, en que amplias capas del movimiento popular dicen ¡basta, ahora nosotros! En ese momento el pueblo

movilizado, agitado, sensibilizado, siente que le "crecen las alas" como diría Platón. Deja lastre, se deshace de ropas, de pesos, de basura, de todo lo que le impide caminar, correr, volar. De repente se siente libre. El espacio se ha abierto y ya nada le parece poder impedirle el paso o vuelo triunfal.

Se produce el paso que dibuja Hegel en la *Fenomenología*, de la independencia a la libertad. El siervo en un principio ha retrocedido espantado ante la muerte que lo amenaza en su lucha por la libertad y se somete al señor. Pero este espanto angustioso lo ha liberado de la objetualidad en la que se encontraba atrapado. Ha llegado a experimentar en profundidad la negatividad de su ser sujeto.

Una nueva amenaza se cierne ahora, la de la desaparición en esa fluidificación de todo lo firme, objetual, en que se afirmaba. De ella saldrá mediante el trabajo creativo, la creación de un mundo que es al mismo tiempo autocreación. Su realidad como totalidad sujeto-objeto destrozada por la experiencia de la angustia se restaura ahora con clara permanencia del sujeto. Éste se ve asimismo en el mundo que crea.

De sujeto sometido, miserable siervo obligado a trabajar al servicio del amo, de repente logra su independencia afirmándose como sujeto. De la independencia a la libertad no hay más que un paso.

El otrora siervo ve dibujarse ante sus ojos desalumbradamente abiertos el horizonte de la libertad. De un salto pretende instalarse en ella.

Es la utopía que ha hecho irrupción como un viento que todo lo arrasa. Nada en esos momentos puede detenerlo. Se larga a expresar lo que quiere, que es todo, y a ponerlo en práctica. Lo quiere todo y ese todo se puede realizar ya. Los espacios se superponen. No hay diferencia entre utopía y proyecto, entre fantasías y realidades.

Se rompen las compuertas. Es como un río que sale de madres, como un torrente que, producto del deshielo, baja por la ladera de la montaña, llevándose por delante cuanto obstáculo se le presente en el camino. Es como un orgasmo colectivo en el que los sujetos se sienten transportados a regiones superiores.

Las utopías sociales suelen expresarse sobre un trasfondo de miseria y opresión. El ejemplo clásico es *Utopía* de Tomás Moro cuya formulación es la respuesta a "las ovejas" que son "de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas" (Moro). Se trata de la "acumulación originaria"; se requirió la expulsión de los campesinos para "transformar la tierra de labor en pastura de ovejas" (Marx) cuya lana era necesaria para la naciente manufactura.

La formulación de la utopía es la protesta contra esa miseria, diría Marx, y es la proclamación de su superación. Aunque no siempre este aspecto ne-

gativo contra el cual se levanta la utopía se encuentre formulado, sin embargo nunca deja de estar presente, porque la utopía es su negación y superación.

En las jornadas del 19-20 el aspecto negativo contra el cual se formuló la utopía aparece con nitidez. Es lo que, a primera vista, se muestra con mayor claridad. Se expresa en el *"¡que se vayan todos!"*. Como contrapartida, el aspecto positivo se expresó en la proclamación de que se reasumía plenamente y en forma directa el poder, sin representantes. Cada cual se representa a sí mismo.

Menester es, pues, dilucidar qué se quiso significar con el "¡que se vayan todos!". Es sabido que hubo una interpretación que se podría denominar "literal", según la cual el reclamo significaba que los individuos concretos que formaban parte de la denominada "clase política" que nos habían llevado a este desastre debían ser echados de la función pública, para dar paso a caras nuevas, no contaminadas.

Animados del ímpetu arrasador de la primera hora, los protagonistas formaron asambleas de vecinos, transformadas pronto en "asambleas populares", que constituyeron motores de movilizaciones que exigían la desesperación de los miembros de la Suprema Corte de Justicia, de los miembros de las cámaras de senadores y diputados, de los ministros, en una palabra, de cuanto funcionario estuviese en actividad.

El mero decurso del tiempo fue apagando el fuego. En lugar de irse, volvieron todos, o mejor, directamente se quedaron. ¿Qué pasó? ¿Fue pura ilusión, puro autoengaño? ¿Puede el sujeto popular cuando se manifiesta de esa manera, equivocarse tan groseramente?

Al sujeto popular que proclamó "¡que se vayan todos!" le pasó lo mismo que al sujeto hegeliano que dio un salto de la independencia a la libertad. Se proclamó libre de toda traba, ciudadano del mundo, inmune a cuanta contradicción pudiera presentarse. Es el orgulloso estoico libre, ya sea en el otro o en las cadenas, ya sea Marco Aurelio, emperador, o Epicteto, liberto.

Cuando quiso poner en práctica esa libertad proclamada, ese *impavidum ferient ruinae,* las ruinas lo abatieron. Experimentó en lo más profundo que no bastaba proclamar la libertad, que no era suficiente soñarla, imaginarla, pensarla. La libertad proclamada quedó enredada en las contradicciones del mundo real y el sujeto, en lugar de superar esas contradicciones, se volvió escéptico. No supo superar la contradicción entre imaginación y realidad, utopía y proyecto.

Precisamente para encontrar una respuesta que nos oriente debemos prestar atención a la diferencia entre utopía y proyecto, dos momentos del sujeto que en la consigna "¡que se vayan todos!" aparecen mezclados, superpuestos, no mediados, con amplia hegemonía de la utopía.

La utopía es el momento de la máxima apertura del sujeto. Éste, por ser tal cual, está abierto a la totalidad, sin límites, sin obstáculos. El sujeto está animado por un impulso irrefrenable a sobrepasar todo límite. Es *conatus,* como dice Spinoza, que siempre va más allá. No se trata de un mero agregado o de una pura ilusión.

Es un momento esencial de la racionalidad del sujeto. Ser sujeto es siempre ser más que sujeto, es ir siempre más allá.

El momento utópico es el que ha movido a los sujetos individuales y colectivos desde los orígenes mismos de la humanidad. Es el motor de todas las realizaciones en el nivel cultural, científico, literario, filosófico, económico, político, social. El sujeto siempre es más que él mismo; siempre está más allá. "Marchando, no encontrarías los límites del alma, aun recorriendo todo camino; tan profundo logos posee" (Heráclito).

Hay momentos privilegiados en los que esta apertura en la que consiste la utopía se muestra apremiada a su realización. Es cuando el sujeto individual sueña "despierto", cuando se encuentra animado por una quemante pasión; es cuando el sujeto colectivo estalla en una movilización incontenible, en la que grita a pleno pulmón lo que quiere ser, lo que va a ser, lo que va a realizarse.

Todo sucede en un instante, o mejor, en un *Kairós,* en un tiempo cualitativo, cargado de sentido, preñado de futuro. Exige realización inmediata, sin demoras, sin matices. La utopía debe realizarse plenamente y debe realizarse ya. No admite dilaciones ni excepciones, lo cual no deja de ser el origen de las confusiones que pueden llevar a la desilusión.

En pensadores geniales a veces ambos momentos se les aparecieron en forma confusa. Tal es el caso del Platón de la célebre *República.* Es corriente interpretar esa obra como una utopía. Pero Platón no pretendió elaborar una utopía sino un proyecto para superar la crisis de la polis en el siglo IV. El problema es que su proyecto resultó siendo una utopía, cosa que él mismo terminó percibiendo después de intentar repetidamente realizarla.

Convencido de que definitivamente se trataba de una utopía, aunque él no lo diga expresamente, propone algunos cambios, primeramente en el *Político,* pero fundamentalmente en las *Leyes.* Esta obra puede considerarse como el proyecto que Platón elabora en el espacio abierto por la utopía de la *República.*

Pero Aristóteles tampoco escapó a esa confusión. Efectivamente su primer proyecto de polis, el que se encuentra en los libros VII-VIII de la *Política* fue, en realidad, una utopía, como él mismo se dio cuenta más tarde. Formula entonces un nuevo proyecto de polis que figura en el libro IV. Con buen criterio no destruye el proyecto anterior que ahora figura como lo que

es, es decir, como utopía. Abre el espacio en el cual se formula el proyecto del libro IV.

Otro autor en el que vemos mezclarse ambos momentos, el de la utopía y el proyecto es Rousseau. Para superar las distorsiones que provoca lo que él denomina "sociedad civil", que no es otra cosa que la sociedad capitalista, propone el célebre "contrato social", mediante el cual todos se alinean completamente, dejan todo, prácticamente mueren para resucitar luego como "voluntad general", como "yo colectivo".

Cuando se le pregunta desde Polonia y desde Córcega sobre la manera de aplicar el "contrato social" a esos países, Rousseau se da a la tarea de formular los respectivos proyectos en el ámbito abierto por el "contrato social" que no sólo siguió siendo válido, sino que, como utopía, fija los grandes ejes, los grandes valores e ideales que deben hacer efectivos los proyectos.

La utopía no puede realizarse ni inmediatamente, ni completamente, porque ello significaría el fin del sujeto, pues el espacio es utópico lo que constituye esencialmente. La utopía es la apertura plena, exigencia de la realización, impulso a la realización. Para que ésta se dé se requiere de ese otro momento que es el *proyecto.*

II. Entre Escila y Caribdis

Según narra Homero, cuando Odiseo y sus compañeros dejan la isla de Circe se internan en una ruta que pasa entre dos obstáculos monstruosos, Escila y Caribdis. El primer monstruo se encuentra arriba.

> Ningún hombre aquel monte pudiera escalar ni asentarse en la cumbre aun teniendo diez pares de pies y diez pares de manos, porque es lisa la escarpa, lo mismo que piedra pudiera. Tenebrosa caverna se abre a mitad de su altura orientada a las sombras del ocaso y al Érebo, desde donde Escila vive haciendo sentir sus horribles aullidos. Se parece su grito, en verdad, al de un tierno cachorro, mas su cuerpo es de un monstruo maligno, al que nadie gozara de mirar aunque fuese un dios quien lo hallara a su paso; tiene en él doce patas, mas todas pequeñas, deformes, y son seis sus larguísimos cuellos y horribles cabezas, cuyas bocas abiertas enseñan tres filas de dientes apretados, espesos, henchidos de muerte sombría (Homero).
>
> Enfrente se levanta otro peñasco no menos peligroso. Es un peñasco más bajo, y se opone al primero a distancia de un tiro de flecha; en él brota frondosísima higuera silvestre y debajo del risco la divina Caribdis ingiere las aguas oscuras. Las vomita tres veces al día, tres veces las sorbe con tremenda resaca y,

si ésta te coge en el paso, ni el que bate la tierra librarte podrá de la muerte (Homero).

Odiseo es el sujeto que va atravesando las diversas fases de su realización. Sale de Ítaca, del seno materno, de la naturaleza o del universal abstracto, como diría Hegel, y se larga a realizar la travesía de su realización. Es el sujeto individual y el sujeto colectivo, es Odiseo y la polis. De contradicción en contradicción, de obstáculo en obstáculo, de preferencia en preferencia, el sujeto se va realizando, se va creando, va transitando el camino de la liberación, la vuelta a Ítaca de donde nunca salió, pero de donde siempre salió y no dejará de salir.

Siempre sale de Ítaca y siempre vuelve, pero esta vuelta no es una simple vuelta. Vuelve el mismo que ya no es el mismo. O mejor, es él mismo pero en su ser-otro. En ese otro que ha conseguido ser en su travesía, superando obstáculos, límites, barreras, monstros, tempestades. Momentos de euforia y de tristeza, de conciencia infeliz y conciencia desgraciada, de muerte y resurrección.

Una contradicción a superar es precisamente la que hemos citado, Escila y Caribdis, el monstruo situado en la altura y el que amenaza desde abajo. Escila, el monstruo situado en la altura, atrae con sus ladridos de "tierno cachorro". Basta acercarse para que se transformen en "horribles aullidos" y aparezca el "monstruo maligno" dispuesto a devorar a su presa.

Nada más apropiado para describir el peligro de la burocratización que amenaza a toda organización. El grupo de individuos cualquiera que él sea, que pretende transformarse en sujeto, crearse como sujeto, ser eficaz en su accionar, necesita organizarse. Es éste un paso absolutamente necesario si no se quiere permanecer en la impotencia. Ello sucede en la familia, en un club, en un gremio, en la escuela, en la iglesia, en un grupo de amigos. Si sólo quedan como "multitud", están condenados a la citada impotencia.

Hasta allí, todo bien. El problema es que apenas surge la organización, se genera un movimiento contrario al de la creación del sujeto. En lugar del movimiento hacia delante se origina un contramovimiento. La organización tiende a rigidizarse, a frenar el movimiento creativo. En otras palabras, surge la burocratización que amenaza devorar al sujeto o, en otras palabras, a transformarlo en objeto.

Menester es, pues, huir de la burocratización, pero muchas veces la huida de Escila lleva a caer en los brazos de Caribdis. Ésta se encuentra abajo, sobreviviendo y vomitando "las aguas oscuras", aguas venenosas, letales para quienes caen en sus fauces. Es la horizontalidad, la pura multiplicidad, la dispersión de los individuos átomos.

Tanto una como otra, tanto la verticalidad burocratizada como la horizontalidad desarticulada, llevan al sujeto a su desaparición. Se congelan en las estructuras rígidas de la burocracia o desaparecen en el hormigueo de los átomos. ¿Cuál es, pues, la salida? Más aún, ¿hay salida?. Circe se la propone a Odiseo: "Es mejor que te pegues al pie de la roca de Escila y aceleres la nave al pasar. Más te vale mucho perder sólo seis hombres que hundirte tú mismo con todos" (Homero).

Pegarse a Caribdis significa desaparecer en las aguas oscuras, venenosas que el monstruo sorbe. Permanecer siempre abajo, sin organización popular de la multitud, en el tránsito de un lugar a otro, en el asambleísmo permanente, significa desaparecer como sujeto, ser absorbido por las aguas oscuras de la impotencia. Se produce entonces, cuando quiere actuar, lo que Hegel decía de la Alemania de su época, desarticulada, en diferentes asociaciones:

> Tales asociaciones son iguales a un montón de piedras redondas que se amontonan formando una pirámide; pero como tienen que permanecer sin encajarse porque son absolutamente redondas, cuando la pirámide empieza a moverse hacia el objeto para el cual se había constituido se desparrama y no puede resistir a su liquidación (Hegel).

Más vale acercarse al otro peñasco, a Escila, pero haciéndolo con rapidez, acelerando el paso. Ello significa que es preferible organizarse y correr el peligro de la burocratización, peligro que necesariamente se corre, a morir necesariamente en las aguas oscuras de la desorganización. Pasar rápidamente significa introducir el fino estilete de la crítica en todo fenómeno que tienda a burocratizarse.

Si el grupo no se organiza, perecen todos. Imposible construir el sujeto, que significa construir poder, si se permanece en la desorganización. Caribdis se traga todo. Organizándose, siempre algo se pierde, pero si se pasa rápido, si se toman los recaudos necesarios en contra de la burocratización, se puede salvar el peligro, se puede superar la contradicción y avanzar hacia realizaciones superiores. De esta manera se puede llegar a Ítaca, de la otra, no.

III. HORIZONTALIDAD, ORGANIZACIÓN, VOLUNTAD COLECTIVA Y LIDERAZGO

Ser sujeto es hacerse sujeto, es subjetualizarse. Subjetualizarse es potencializarse, es ponerse. Esto vale para todo sujeto, tanto para el individuo como para el grupo, la clase social, el pueblo o la nación. Es lo que decía Marx con relación precisamente a la clase social, que debía pasar de "clase frente al

capital" a clase en-sí-para-sí hegeliano. De hecho también Hegel muchas veces obvia ese tercer paso, para resaltar que lo esencial es ese ponerse, afirmarse, hacerse, crearse, que expresa en el para-sí.

El ponerse del sujeto individual requiere una organización y un liderazgo. Está en primer lugar la organización del cuerpo. Toda la energía de vida, el impulso vital que mueve al sujeto nada puede hacer sin esa organización. Pero además, necesita organizar qué va a hacer para hacerse, qué poner requiere ponerse. En otras palabras, necesita organizar su proyecto de vida y los diversos proyectos que ese proyecto en general requiere.

El ponerse del sujeto requiere una organización de las propias tendencias que deben superar constantemente la contradicción entre horizontalidad y verticalidad, democracia y liderazgo. El liderazgo lo debe ejercer la voluntad. Sin ese liderazgo no hay sujeto posible ni en lo individual ni en lo colectivo. Tiene siglos la analogía que se establece entre el organismo humano y la sociedad. Ha servido para justificar todo tipo de dominación. Cada miembro del cuerpo cumple su función, comandado por el cerebro. Funcionalismo pleno.

Pero hay otra manera de considerar esa analogía. El sujeto es un hacerse que va asumiendo distintas formas o configuraciones, en cada una de las cuales está el todo, es decir, está todo el sujeto que es sensación, percepción, autoconciencia, sentimiento, deseo, proyecto, utopía. El ponerse del sujeto es el momento de la voluntad.

El liderazgo de la voluntad no es el de un sujeto que se impone sobre los demás, sino que es la condensación del consenso a que se ha llegado.

El organismo funciona bien, a pleno, cuando todos los momentos del mismo se encuentran perfectamente integrados. Ello significa que todos participan. Si la voluntad decide sin consultar a los sentidos, establece una dictadura que empobrece al organismo. Es el asceta que decidió a pura voluntad sacrificar a los sentidos, a los sentimientos, a la imaginación. De esa manera el organismo comienza a disecarse.

El resultado es la conciencia desgraciada o esquizofrénica. El sujeto no hace más que saltar de un extremo al otro, de los sentidos al intelecto, de éste a los sentidos; del eros al logos y de éste nuevamente a aquél. Dialéctica trabada, sujeto empantanado en sus propias contradicciones que no logra superar.

El funcionamiento a pleno del organismo requiere la colaboración de todos. En la voluntad que decide se encuentran "superados" los sentidos, los sentimientos, la fantasía. Es la totalidad del organismo que se mueve. Todos han sido consultados horizontalmente y actúan organizadamente, con el liderazgo de la voluntad. Si ésta no cumple con el mandato o los mandatos que recibió, se descarga el juicio condenatorio mediante los malestares que sufre el organismo.

Ni la multitud de los sentidos, actuando cada cual por su cuenta, que lleva a la dispersión, ni el dominio despótico de la voluntad que lleva a la muerte de lo vital, sino a la voluntad en la que se supera la totalidad de sentidos, sentimientos, afectos, fantasías, de los cuales se alimenta y a los que debe responder.

El pueblo no es, se hace, se constituye, se crea. Construirse como pueblo, es decir, como sujeto, es construir la voluntad colectiva.

Ésta no es mera voluntad, no es simple voluntad, sino la "superación" de todas las potencialidades del colectivo. Es voluntad lúcida. Para ser tal y ser efectiva debe necesariamente ser expresada por alguien, el líder, los líderes. Éstos son tales en la medida en que realmente expresan voluntad colectiva.

Aquí vuelve a aparecer la misma contradicción que veíamos plantearse entre la horizontalidad y la organización. El liderazgo conlleva un natural impulso a la dominación, al poder omnímodo y a su perturbación. Ello es inevitable. Esa contradicción se puede superar si se tiene claridad que el poder reside en la base, en el pueblo, y se tiene la voluntad de hacerlo valer.

IV. El alma bella y la plena horizontalidad

El problema que de esa manera se plantea es el del poder. Tema arduo y espinoso si lo hay. Lo decía Max Weber con su acostumbrada osadía y profundidad: "Quien hace la política, pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder" para definir luego la acción política como "una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura". Agregando que "en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez".

Lo que Max Weber denomina pacto con "poderes diabólicos" es, en realidad, la dialéctica de la lucha a muerte por el reconocimiento en el nivel político. Esa dialéctica es diabólica cuando se la contempla desde el "alma bella". De hecho es el punto de vista de Max Weber, que no es ninguna alma bella, pues aclara que "los grandes virtuosos del amor y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder".

El alma bella es "la genialidad moral", la máxima realización de la conciencia moral, "sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina", posee "la divina fuerza creadora" (Hegel) que se expresa en la comunidad. El alma bella no es solitaria, es comunitaria. De modo que lo mejor del sujeto anida en lo más recóndito del alma bella. ¿Qué le falta? "Le falta la fuerza de enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser" (Hegel).

Le falta el valor para salir de sí misma, enfrentarse al mundo, a las contradicciones, al poder. Es aquí donde autores como John Holloway se enlazan con el alma bella. Cuando se quiere hacer una revolución, cuando se quiere tomar o construir el poder, lo mismo da, ya uno se ha internado en el círculo diabólico del poder.

> La lucha está perdida cuando el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder (John Holloway).

La propuesta, en consecuencia, es la huida del poder, el antipoder, dotado de las virtudes más excelsas, pues "desarrolla formas de autodeterminación", se encuentra "en la dignidad de la existencia cotidiana", se desarrolla en las "relaciones de amor, amistad, camaradería, comunidad, cooperación", para culminar en la bella afirmación de que "la dignidad (el antipoder) existe donde sea que los seres humanos vivan" (Holloway).

El antipoder como todo anti es generación de poder, o es respuesta de un poder a otro poder. Fichte así lo entendió. A la tesis, es decir a la afirmación, posición o poder, se le contrapone una contraafirmación, contraposición o contrapoder. No salimos del poder. El alma bella pretende huir del poder. Sufrirá entonces el más cruel de los destinos, ser aplastada por el poder.

Pero el poder no es un círculo diabólico como parece sugerirnos Foucault y como sostiene Holloway. Es un círculo pero que no necesariamente retorna sobre sí mismo para repetirse, sino que se desenvuelve en espiral por vía de superación. Parte de la desigualdad y se mantiene en ella en círculos diabólicos si triunfa el poder de dominación. Pero el siervo se abre camino mediante la lucha a muerte por el reconocimiento, la desigualdad va produciendo niveles de igualación, nunca perfectos, nunca terminados, pero siempre en vías de una mayor realización del sujeto.

El alma bella es como la utopía. Directamente es utopía, es el momento utópico de todo sujeto. Es lo que el sujeto quiere ser, lo que anhela, lo que desea, aquello a lo que aspira. Si se inmoviliza allí, se frustra. Para realizarse debe adquirir la fuerza de la alineación, debe salir, ponerse, enfrentar los obstáculos, luchar.

La plena horizontalidad también es un momento utópico, es el "contrato social" de Rousseau, es la *República* de Platón, es la polis ideal de Aristóteles. Ese momento no debe desaparecer. Debe estar siempre presente, exigiendo la elaboración de proyectos que hagan efectivos los ideales planteados por la utopía.

Utopía y proyecto, horizontalidad y verticalidad, democracia directa y representación, son momentos dialécticos de esa totalidad que es el sujeto, ya sea éste individual o colectivo. Utopía sin proyecto es el alma bella que se consume, un vapor que se desvanece.

Proyecto sin utopía es el enclaustramiento, la muerte del sujeto. La utopía exige realización por medio del proyecto y éste exige los contenidos que están en la utopía.

La utopía es lo imposible. El proyecto, lo posible. Sólo queriendo lo imposible, queriéndolo fuertemente, es como realiza lo posible. Sólo con grandes utopías se pueden realizar magníficos proyectos. Sólo queriendo una sociedad igualitaria, de hermanos, podemos realizar una sociedad en la que desaparezcan las inhumanas desigualdades y opresiones que caracterizan a nuestra sociedad.

Buenos Aires, 3 de marzo de 2003

Publicado en *La revolución de las asambleas*, Diaporías, 2006

Apéndice 2
El Estado "de arriba" y el Estado "de abajo"

Guillermo Almeyra

En varios países de América Latina —como Bolivia, Ecuador o Venezuela— presenciamos esfuerzos por imponer la igualdad de derechos de los pueblos indígenas y la democracia en el conjunto de las relaciones sociales —que son la base del Estado— mientras se discute la construcción de las formas estatales que mejor corresponden a las necesidades de los diversos sectores que en el campo nacional a veces se unen, otras meramente conviven y otras se diferencian y combaten.

Como en el combate por escapar del atraso y la miseria que se han visto agravados por la crisis mundial del capitalismo se juntan y entremezclan diferentes revoluciones —la descolonizadora de los pueblos indígenas, la democrática y por la unidad nacional y la anticapitalista en germen— no todos los diferentes revolucionarios persiguen hasta el fin la transformación económica y social real, la construcción de relaciones no capitalistas. Por consiguiente, en el gobierno o en las organizaciones de masas todos hablan de revolución, pero cada uno le da al concepto un contenido diferente.

Esos países, como todos los latinoamericanos, por su relación con el capital financiero internacional y su inserción en el mercado mundial capitalista, tienen un Estado dependiente y relaciones de producción capitalistas. Lo que está en disputa en todos es el grado mayor o menor de aplicación de las políticas neoliberales y, por ende, las políticas y formas de funcionamiento y de sustentación de los gobiernos capitalistas locales. Al mismo tiempo, la movilización independiente de los sectores más oprimidos por el capital y menos integrados en los modos de vida y de consumo capitalistas (que los gobiernos y todo el *establishment* presentan como si fueran algo natural) les lleva a extraer del pasado para darles vigencia en la lucha actual tradiciones y restos de formas de organización comunitarias que dan las bases para nuevas relaciones sociales colectivistas que chocan con el capitalismo.

Surge de allí un poder paralelo al del Estado capitalista y su gobierno (por ejemplo, policías comunitarias o sindicales, leyes y organismos de justicia que no son los oficiales) y esa red de poderes locales reales tiende a abrirse paso en la Constitución nacional y es la expresión naciente de otro tipo

de Estado de transición, no capitalista, creado desde abajo y que se legitima y legaliza mediante las luchas contra el poder estatal central con el cual se entrelaza el capital nacional y extranjero.

Éste, por supuesto, se defiende recurriendo a la violencia y a la cooptación de los dirigentes sociales para unificar al país bajo su férula, ya que no se propone eliminar el sistema capitalista sino reformarlo, crear un capitalismo "andino" o vernáculo, y acepta sólo la igualdad formal ante la ley (entre un gran minero y un indígena comunitario, por ejemplo) y no el desarrollo de la autonomía y la autogestión social generalizada que cree las condiciones para la "federación de libres comunas asociadas" que Marx sugería podría ser la forma del socialismo y del comienzo de agonía y disolución del Estado para dar paso a una nueva organización social en la que, como decía Saint Simon, "se administrasen las cosas y no las personas".

Los revolucionarios de la revolución modernizadora del Estado, como García Linera, el vicepresidente boliviano, quieren reforzar el aspecto unitario, centralista, en la Constitución y hacer del Estado un aparato más eficaz para el desarrollo capitalista en el país, acabando con la corrupción, el regionalismo, los privilegios de casta y eso les lleva a aborrecer las autonomías. Los revolucionarios autonomistas y autogestionarios, por el contrario, queremos reforzar el Estado naciente, el de abajo aún en construcción, las decisiones asamblearias de los pueblos indígenas y las comunidades de todo tipo que la actual Constitución boliviana, por ejemplo, consagra pero que los primeros violan cuando les conviene recurriendo no al consenso sino a la violencia.

Si se consultase a los directamente afectados, en su territorio, su vida y su cultura, por las diversas opciones técnicas o económicas que se enfrentan (construir o no una carretera en un bosque virgen, por ejemplo, o dar un rodeo por otras zonas que no la rechacen) no sólo se reforzaría el consenso político con que cuenta el gobierno sino que también se construiría ciudadanía, pensamiento crítico, democracia.

El jacobinismo, el caudillismo, el verticalismo, la utilización del aparato estatal para imponer una línea trazada a espaldas de los sujetos mismos del cambio social debilitan, en cambio, al mismo Estado que tratan de modernizar y de reforzar. La fuerza que cambiará Venezuela no es el gobierno de Chávez sino la organización, conscientización y capacidad de iniciativa de quienes apoyan a Chávez, y en los que éste se apoya. Una "revolución ciudadana" en Ecuador sin la izquierda, los indígenas y el ambientalismo de izquierda dependerá sólo de la disciplina dudosa de las fuerzas armadas.

Por supuesto, la red de autonomías y autogestiones debe ser aún construida o reforzada para que sea un Estado, no Estado de abajo, y hay que

utilizar y mejorar al insuficiente y deformado Estado actual para navegar en el mercado mundial y reparar injusticias sociales en el plano nacional. Pero, si se quiere apostar a un cambio social, hay que construir consenso, autonomía, autoorganización, autogestión, democracia.

Publicado en *La Jornada*, México
26 de febrero de 2012

Capítulo 13
Los zapatistas y la dialéctica[1]

El tiempo del No, el tiempo del Sí... Definidos los "no", falta acabar de delinear los "sí"... "¿podría ser de otra forma?". Esa pregunta tal vez pueda ser la que detona la rebeldía en su acepción más amplia. Y puede serlo porque hay un "no" que la ha parido: "no tiene por qué ser así". Llegamos acá porque nuestras realidades, nuestras historias, nuestras rebeldías nos llevaron a ese "no tiene por qué ser así". Eso y que, intuitiva o elaboradamente, nos hemos respondido "sí" a la pregunta "¿podría ser de otra manera?". Falta responder a las preguntas que se atropellan después de ese "sí": ¿Cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos? ¿Qué hay que hacer? ¿Con quién? Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s.

Comunicación Zapatista,
Ellos y nosotros, V parte...,
La Sexta, Marcos, febrero de 2013

El 21 de diciembre de 2012 significa, para el calendario maya, el fin de una era y el comienzo de otra nueva; 45 mil indígenas zapatistas (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques y mames) ocuparon ese día las calles de cinco ciudades de Chiapas en una oleada disciplinada y silenciosa.

[1] No tenemos la intención de hacer "encajar" la lucha zapatista en una especie de dialéctica ya concebida cuando escribimos aquí sobre los zapatistas y la dialéctica. Hacerlo sería un reduccionismo mecánico de los zapatistas y una mala interpretación de la naturaleza revolucionaria de la dialéctica. Los zapatistas no se ajustan a nada, pues ellos son una creación propia de más originalidad. A su vez, como se analizó con anterioridad, la dialéctica no es una estructura estática que se llena de contenido, sino que es un punto de vista y una práctica emancipadora que se desarrolla cada vez, en cada momento. Más bien, lo que queremos es analizar

> ¿ESCUCHARON? —se leía en la comunicación zapatista—. Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era la noche. Y la noche será el día, que será el día. ¡DEMOCRACIA! ¡LIBERTAD! ¡JUSTICIA!

Esta silenciosa marcha estuvo seguida de una serie de comunicaciones zapatistas adicionales durante las semanas siguientes, como fue "Ellos y nosotros", del subcomandante insurgente Marcos y de otras, en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en las cuales se describían "los (no) razonables" arriba (ellos) y "el dolor de los de abajo" (nosotros). En un documento, Marcos creó la categoría: "El tiempo del No, el tiempo del Sí". El "No" se refería a sus luchas extendidas durante décadas contra el mal gobierno, los viejos partidos políticos, el sistema económico que ha despojado a México de tierras y ha sometido a sus pueblos. El "No" es como un acto de resistencia y de rebelión.

El "Sí" fue la primera pregunta, "*¿podría ser de otra forma?*", surgida a su vez del "No": "*no tiene por qué ser así*". A esa pregunta le siguieron otras: "¿cómo es esa otra manera, ese otro mundo, esa otra sociedad que imaginamos, que queremos, que necesitamos?" y, "¿con quién la vamos a construir?". Marcos continuaba: "Tenemos que buscar las respuestas a esas preguntas si no las tenemos. Y si las tenemos, debemos darlas a conocer entre nosotr@s".

En estas preguntas de los zapatistas, en este concepto de "El tiempo del No, el tiempo del Sí", ligado a su práctica concreta y su lucha por construir la autonomía —eso que ellos denominan como "La libertad de acuerdo con l@s zapatist@s"—, percibo resonancias con la dialéctica en Hegel y en Marx. Ésta fue la expresión filosófica, la dialéctica, la que le dio voz a las mujeres y hombres en las luchas por la emancipación a lo largo de la historia. La dialéctica que G. W. F. Hegel forjara bajo el impacto de la gran Revolución francesa fue una revolución en el pensamiento, que Karl Marx, a su vez, transformó en una filosofía de la revolución —la de la *revolución permanente.*

La cuestión no es, por supuesto, si los zapatistas realizaron algún discernimiento sobre los hilos liberadores existentes entre sus ideas, sus acciones y las de Hegel y Marx. Seguramente, los zapatistas crearon una dialéctica en su propio tiempo y lugar, con su propia práctica y pensamiento. *La dialéctica está en la vida, y no solamente en los libros.*

---

la posible resonancia, la concordancia entre la dialéctica —tal y como se desarrollara históricamente, primero en Hegel y luego en Marx— y el modo de actividad y de pensamiento que los zapatistas constituyen en el proceso de vida cotidiano —aquello que llamaría la dialéctica en curso, la dialéctica viva.

Sin embargo, al analizar al mismo tiempo la *praxis* de vida de los zapatistas, y la dialéctica que se encuentra en los principales escritos filosóficos de Hegel, en el pensamiento y en la práctica dialéctica de Marx, ¿podemos encontrar puntos en común que nos ayuden a alcanzar un futuro de emancipación? ¿Podemos encontrar en el flujo de documentos escritos después de la marcha en silencio, del 21 de diciembre de 2012, categorías de la teoría y la práctica que apuntan a momentos de la dialéctica en Hegel y en Marx? A su vez, ¿se encuentra la dialéctica de Hegel y de Marx con una nueva vida, con una recreación dada en la acción y el pensamiento de las masas indígenas en rebelión en Chiapas, en las últimas dos décadas y más? ¿Hay un camino de doble sentido en la biografía de la idea de la libertad, tal y como ella funcionó históricamente y como se recrea hoy de nuevo? ¿Es que enriquece el trabajo, práctico y teórico de los zapatistas, precisamente porque se encuentra, en un nuevo momento de tiempo y lugar —o, como los zapatistas dicen, de un "calendario y geografía"—, el pensamiento dialéctico de nuestro día y se mueve hacia un futuro basado en la libertad?

Quisiera empezar por examinar algunas ideas de los zapatistas que constituyen momentos de mucha riqueza por su expresión teórica y que se encuentran no sólo en sus análisis políticos, sino también en sus historias y, en todos los casos, emanan de su experiencia y de su práctica.

I. "El tiempo del No, el tiempo del Sí"

Como señalamos con anterioridad, el "tiempo del No" se refiere a la condición de estar contra el mal gobierno, los viejos partidos políticos, etc.; mientras que el "tiempo del Sí" busca el modo en que vamos a construir lo nuevo. Además, el documento señalaba que el Sí sale del No, aunque no tiene por qué ser así. El pensamiento dialéctico se centra en la negación, en el No; surge de esa negación, que es una segunda negación, una negación de la negación que contiene lo positivo; un sí, lo positivo que surge de lo negativo. Cuando se "traduce" en los términos de Marx de la revolución, se puede hablar de una revolución que tiene un doble ritmo —el de la destrucción de lo viejo (la negación o la primera negación) y la construcción de lo nuevo (la negación de la negación, lo positivo dentro de lo negativo, o la segunda negación). Es esencial no separar la primera de la segunda negación, no "estratificar" la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo, sino convertirlos en un todo integrado. Cuando este doble ritmo de la revolución se fractura, se termina con las revoluciones incompletas y éstas se transforman en su opuesto.

El "tiempo del No" de los zapatistas y el "tiempo del Sí" rompen con la tendencia de muchos movimientos revolucionarios de centrarse solamente

en lo que se está en contra y dejan de trabajar en lo que ellos son. Los zapatistas, al postular la necesidad de lo positivo en lo negativo, la aparición de las ideas, las búsquedas —el "tiempo del Sí" que surge del "tiempo del No"—, están construyendo una dialéctica radical de nuevo que va hacia un futuro de emancipación.

II. EL CONCEPTO ZAPATISTA DEL TIEMPO

En una de las comunicaciones, el insurgente Moisés y el indígena Tzeltaland, rector de la Escuelita Zapatista, analizó cómo éstos ven el tiempo:

> El tiempo ya ha llegado y su momento también. Como esos tiempos que traen todos los seres humanos ya sean buenas o malas personas, un@ nace, llega y muere, se va. Son tiempos. Pero hay un otro tiempo, en que un@ puede decidir para dónde caminar, cuando ya es tiempo de ver el tiempo, o sea ya puedes entender la vida, de cómo debe ser la vida aquí en este mundo, que nadie puede ser dueño de lo que es el mundo.
>
> Nosotros nacimos indígenas y somos indígenas, llegamos y sabemos que vamos de regreso, como es ley. Empezamos a caminar la vida y nos dieron de entender, que no andamos bien los indígenas, vimos de lo que les pasó a nuestros tatara-tatarabuel@s o sea los años 1521, los años 1810 y los años 1910, que siempre fuimos los usados y dieron sus vidas para otros subir al poder, para que de nueva cuenta nos vuelvan a despreciar, a robar, a reprimir, a explotar.
>
> Y encontramos un tercer tiempo. Es el lugar donde estamos, ya llevamos un buen tiempecito caminando, corriendo y aprendiendo, trabajando, cayendo y levantando. Esto es tan grande porque un@ tiene que llenar su cinta para grabar, para reproducir después con más vidas de otros tiempos. Sí, a nosotros nos dejaron lleno nuestro morralito de cintas, aunque algunos ya no están. Queda quien sigue y así sigue lo que se sigue, y falta lo que falta, hasta llegar al final, y entrarle al otro trabajo de construcción, donde comienza otro nacimiento de otro mundo, donde ya no se permite que nos vuelvan a joder y que ya no haya olvido para nosotros los pueblos originarios, que ya no vamos a permitir, ya aprendimos. Queremos vivir bien en igualdad tanto en el campo y en la ciudad, donde pueblo del campo y la ciudad manden y obedece el que está en gobierno, y si no obedece para fuera y entra otro gobierno.

Moisés escribe sobre diferentes dimensiones del tiempo: *1*) "Un@ nace, llega y muere, se va. Son tiempos". Un tiempo lineal, recto, hacia delante. *2*) "Pero hay un otro tiempo, en que un@ puede decidir para dónde caminar, cuando ya es tiempo de ver el tiempo, o sea ya puedes entender la vida, de cómo debe ser la vida aquí en este mundo, que nadie puede ser dueño de lo que

es el mundo". Aquí se ubica el tiempo en el que el grito *Ya Basta* es gritado y en el que una decisión colectiva hace cambiar la vida. *3*) "Y... un tercer tiempo. Es el lugar donde estamos, ya llevamos un buen tiempecito caminando, corriendo y aprendiendo, trabajando, cayendo y levantando". Éste es un tiempo que recuerda a otros, son "las cintas" de la memoria de sus luchas y, también un tiempo que procura el futuro: para "entrarle al otro trabajo de construcción, donde comienza otro nacimiento de otro mundo, donde ya no se permite que nos vuelvan a joder y que ya no haya olvido para nosotros los pueblos originarios, que ya no vamos a permitir" de nuevo.

Observo estas diversas expresiones de tiempo, de común acuerdo con la visión de Marx sobre este particular. Él desarrolló la medida real del tiempo capitalista, con la categoría de "tiempo de trabajo socialmente necesario" en el cual tiene lugar la extracción del valor y de la plusvalía: el trabajo concreto de un trabajador se transmuta en trabajo abstracto, que es el corazón del trabajo alienado. En la sociedad burguesa "El tiempo es todo. El hombre no es nada; a lo sumo es el esqueleto del tiempo".

Al mismo tiempo, Marx planteó que el tiempo libre son los grilletes del capitalismo: "Pero el tiempo es de hecho la existencia activa del ser humano. No sólo es la medida de la vida humana, es el espacio para su desarrollo". Al trabajar fuera de la envoltura capitalista "se adquiere algo muy diferente, una persona libre, y se convierte en trabajo social real". Y más adelante, más allá de este reino se encuentra el "tiempo disponible", donde comienza realmente "el reino de la libertad".

Por tanto, para Moisés y Marx hay un sujeto humano *activo,* listo para transformar el tiempo en una existencia humana libre. Con Moisés, son la resistencia viva y la lucha de los indígenas quienes transforman el tiempo. Con Marx, el proletariado se identifica como la fuerza viva que abole el tiempo de trabajo capitalista y abre el reino del tiempo disponible.

III. El acto de rebobinar: rebobinar a nuestros muertos, a los vivos, las biografías, la diversidad, las historias, nuestra historia, y otros temas

En tres documentos denominados "Rebobinar", escritos entre noviembre y diciembre de 2012, el subcomandante Marcos realizó una "retrospectiva-perspectiva" sobre cómo los zapatistas ven su historia, el momento presente y el andar hacia el futuro —su visión del camino de la rebelión, la resistencia y la lucha por la libertad. En este caso, no habrá ningún intento por resumir es-

tos ricos y complejos ensayos.[2] Más bien quiero destacar algunos acontecimientos que concibo como dialogantes con la cuestión de los zapatistas y la dialéctica.

A. REBOBINAR 1. CUANDO LOS MUERTOS CALLEN EN VOZ ALTA

En una parte de este documento Marcos dice de una monja, conocida como Chapis, que "estaba con nosotros", trabajaba sin descanso por la causa *colectiva* zapatista. Fue la historia de un *individuo* que había tomado su decisión de participar en la lucha indígena con los zapatistas en Chiapas. Su relato de esta pequeña historia se convirtió en una discusión en torno a la relación entre el individuo y el colectivo: "la lucha [por la libertad] es colectiva, pero la decisión de luchar es individual, personal, íntima, como lo es la de seguir o claudicar".

Marcos examinó esta dialéctica de lo individual-lo colectivo no sólo por lo que ha venido ocurriendo en el territorio zapatista, sino también como una visión más amplia:

> Lo que hace que ande la vieja rueda de la historia son los colectivos, no los individuos... o individuas. La historiografía se nutre de individualidades; la historia aprende de pueblos. ¿Digo que no hay que escribir-estudiar historia? No, pero lo que sí digo es que es mejor hacerla de la única forma que se hace, es decir, con otros y organizados. Porque la rebeldía... cuando es individual es bella. Pero cuando es colectiva y organizada es terrible y maravillosa. La primera es materia de biografías, la segunda es la que hace historia.

Él observa esta rebelión de toda la humanidad: "Porque la rebeldía... no es patrimonio exclusivo de los *neozapatistas*. Lo es de la humanidad. Y eso es algo que hay que celebrar. En todas partes, todos los días y a todas horas. Porque la rebeldía es también una celebración". Al mismo tiempo, la rebelión es universal para toda la humanidad, es específicamente, concretamente, zapatista en este momento, con los rebeldes de muchas geografías que la reconocen y buscan su asociación con ella:

> No son pocos ni débiles los puentes que, desde todos los rincones del planeta Tierra, se han tendido hasta estos suelos y cielos. A veces con miradas, a veces con palabras, siempre con nuestra lucha, los hemos cruzado para abrazar a eso otro que resiste y lucha. Tal vez de eso y no de otra cosa se trata lo de "ser compañeros": de cruzar puentes.

[2] Se pueden leer en su totalidad en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.

Marcos expresa ideas que miran tanto hacia atrás como hacia delante: es una "retrospectiva-perspectiva":

> Muchas otras, muchos otros [como Chapis], pero diferentes, se habían ya respondido en otros calendarios y geografías. Ateos y creyentes. Hombres, mujeres y *otroas* de todos los calendarios. Son ésos, ésas, *ésoas*, que siempre, vivos o muertos, se colocan frente al poder, no como víctimas, sino para desafiarlo con la múltiple bandera de la izquierda de abajo. Son nuestras compañeras, compañeros y *compañeroas*... aunque en la mayoría de los casos ni ell@s ni nosotros lo sepamos... "... todavía" —profetizan las luchas por la libertad que se están por llegar.

Marcos terminó Rebobinar 1 de la siguiente manera:

> A los que de noche se cargaron a la espalda la mochila y la historia,
> a los que tomaron con las manos el relámpago y el trueno,
> a los que se calzaron las botas sin futuro,
> a los que se cubrieron el rostro y el nombre,
> a los que, sin esperar nada a cambio, en la larga noche murieron
> para que otros, todos, todas, en una mañana por venir aún,
> puedan ver el día como hay que hacerlo,
> es decir, de frente, de pie y con la mirada y el corazón erguidos.
> Para ellos ni biografías ni museos.
> Para ellos nuestra memoria y rebeldía.
> Para ellos nuestro grito:
> ¡Libertad! ¡Libertad! ¡LIBERTAD!

B. REBOBINAR 2. DE LA MUERTE Y OTRAS COARTADAS

Marcos continuó su análisis en relación con los vivos y los muertos en "Rebobinar 2", señalando que en ocasiones los vivos piensan que tienen un "copyright" sobre los vivos y los muertos, por lo que escriben biografías e historias, con el frecuente propósito de oscurecer, más que el de hacer notar su actualidad. Su crítica es despiadada: "Está el culto por la historiografía, tan de arriba, tan incoherente, tan inútil... no son sino una forma pueril de domesticar la historia de abajo". Con un agudo contraste, Marcos lanza el punto de vista zapatista: "Lo que importa es el camino [de la rebelión, de la resistencia, la lucha, la libertad], no el caminante".

Se profundiza en este punto de vista con preguntas retóricas que ligeramente atacan la relación entre el individuo y el colectivo: "La decisión de

luchar de [varios zapatistas] *compañeros que han muerto* ¿vale porque alguien le pone nombre, calendario, geografía? ¿O porque esa decisión es colectiva y hay quien sigue?".

Y plantea otras: Preguntamos *"¿se dio un paso en el camino?"*, y *"¿hay quién lo sigue andando?"*. "Quiero decir, ¿nos importa quiénes somos?, ¿o nos importa lo que hacemos?". Las "respuestas" de Marcos se han convertido en nuevos puntos de partida para pensar y actuar en las luchas por la libertad:

- Yo siento que la cuenta que tengo que darle a nuestros muertos es qué se ha hecho, qué falta y qué se está haciendo para completar lo que motivó esa lucha [...] las condiciones de injusticia, de esclavitud (que es el nombre real para la falta de libertad), de autoritarismo.
- No fue el ansia de perdurar, sino el sentido del deber lo que nos colocó aquí, para bien o para mal. La necesidad de algo hacer frente a la injusticia milenaria, esa indignación que sentimos como la característica más contundente de "humanidad".
- La justicia [...] es también evitar que se repita la injusticia, o que cambie de nombre, de rostro, de bandera, de coartada ideológica, política, racial, de género.
- Honremos a nuestros muertos. Lo hacemos, sí. Pero es que luchando lo hacemos. Todos los días, a todas horas. Y así hasta que miremos el suelo, primero al mismo nivel, luego hacia arriba, cubriéndonos con el paso compañero.
- Para las encapuchadas y encapuchados de acá, la lucha que vale no es la que se ha ganado o perdido. Es la que sigue, y para ella se preparan los calendarios y las geografías. No hay batallas definitivas, ni para vencedores ni para vencidos. La lucha seguirá, y quienes ahora se regodean en el triunfo verán derrumbarse su mundo.
- Las estatuas y los autoritarismos se tumban desde abajo, de modo que no quede el basamento para que un nuevo busto supla al anterior.

El análisis de Marcos en "Rebobinar" 1 y 2 es una poderosa acusación de historias y biografías escritas por los de arriba, así como por intelectuales que se consideran progresistas, pero que escriben aislados del movimiento colectivo de la libertad que emerge y tiene su poder creativo desde abajo. Es este movimiento colectivo desde abajo lo que Marcos sostiene como la clave para transformar el cambio social.

Yo diría que Marcos *está* escribiendo historia y biografía, pero de una manera completamente diferente, es decir, revolucionaria. La filósofa marxista-humanista Raya Dunayevskaya, quien escribió sobre la historia como

masas en movimiento, y las "biografías" de Marx como filósofo de la revolución permanente, tenía una expresión provocativa sobre las biografías: "La única biografía que merece ser escrita es la biografía de una idea". ¡Y esa idea era la libertad! Marcos está escribiendo una "historia" zapatista, las "biografías" de los zapatistas caídos, o los que estaban con los zapatistas, precisamente como biografías de la idea de la libertad en el suroeste de México, en un estado llamado Chiapas.

C. Rebobinar 3. El comunicado del EZLN escrito por su 30 aniversario

La atención principal de "Rebobinar 3" está centrada, en primer lugar, en una historia que Marcos dijo estaba relacionada con él y Durito (el escarabajo del cual Marcos ha hablado con frecuencia) y es sobre otro ser inusual: un "gato-perro" o perro-gato. En segundo lugar, Marcos explica cómo los zapatistas ven su propia historia.

En "Rebobinar 2" Marcos había escrito: "¿Es mejor contar un cuento... hacer una biografía... o levantar un monumento?... De las tres cosas, estoy firmemente convencido de que la única que vale la pena es la primera".

En "Rebobinar 3" se comienza con una historia, la del "gato-perro". No hay palabras que puedan sustituir a las de Marcos, y no voy a tratar de hacerlo, sólo singularizaré dos o tres conceptos suyos en la narración de la historia del "gato-perro". La conversación se da entre Durito y el "gato-perro". Un concepto fundamental es de *diferencia*, especialmente, el del "miedo a la diferencia". El "gato-perro" le explica que no es ni gato ni perro, pero sí un "gato-perro". Durito el escarabajo y el "gato-perro" conversan sobre este concepto de la diferencia y el fanatismo que insiste en ser uno u otro, negándose a reconocer la diferencia y, por lo tanto, estar abiertos a formas alternativas de ser, de hacer y de pensar:

> Pero, ¿cómo evitar el instalarse en uno de los tenebrosos cuartos de esa torva casa de espejos que es el fanatismo? ¿Cómo resistirse a los reclamos y chantajes para instalarse y militar en el fanatismo religioso o laico, el más antiguo sí, pero no el único actual?
>
> —Simple —dice lacónico el gato-perro—, no entrando. Construir muchas casas, cada quien la suya. Abandonar el miedo a la diferencia. Porque hay algo igual o peor que un fanático religioso, y es un fanático antirreligioso, el fanatismo laico. Y digo que puede ser peor porque este último acude a la razón como coartada. Y, claro, sus equivalentes: al homofóbico y machista, la fobia a lo heterosexual y el hembrismo. Y sume usted el largo etcétera de la historia de la humanidad. Los fanáticos de la raza, el color, el credo, el género, la polí-

tica, el deporte, etcétera, son, al final de cuentas, fanáticos de sí mismos. Y todos comparten el mismo miedo a lo diferente. Y encasillan al mundo entero en la cerrada caja de las opciones excluyentes: "si no eres tal, entonces eres lo contrario [...]". Eludir la trampa que sostiene que libertad es poder elegir entre dos opciones impuestas. Todas las opciones terminantes son una trampa. No hay sólo dos caminos, de la misma forma que no hay dos colores, dos sexos, dos creencias. Así que ni ahí, ni allá. Mejor hacer un nuevo camino que sí vaya a donde uno quiere ir [...] Y que nadie juzgue ni condene lo que no entiende, porque lo diferente es una muestra de que no todo está perdido, que hay todavía mucho que mirar y escuchar, que hay otros mundos aún por descubrir.

Al seguir la historia de gato-perro Marcos pasa a explicar el modo en que los zapatistas ven y son vistos en su propia historia. Para los zapatistas, ésta es una *historia viva*: "Hay que aclarar que para nosotras, nosotros, nuestra historia no es sólo lo que hemos sido, lo que nos ha pasado, lo que hemos hecho. Es también, y sobre todo, lo que queremos ser y hacer". Más adelante apunta que:

Nuestro modo de explicar nuestra historia parece como una imagen de movimiento continuo y repetitivo, con algunas variaciones que dan esa sensación de móvil inmovilidad. Siempre atacados y perseguidos, siempre resistiendo; siempre siendo aniquilados, siempre reapareciendo. Ésta es una historia en su construcción, en su quehacer, un logro para el futuro.

Al debatir cómo los zapatistas ven su historia, Marcos habla de *akaleidoscopeto* y saca a la luz la sucesión de imágenes cambiantes y las acciones que quiere describir y criticar. En primer lugar, es como el fragmento de una película antigua de 1894, *Annie Oakley*, que muestra a una vaquera que dispara a una moneda que voltea en el aire, llamando a la "civilización". Cada uno admira su disparo, así como el empleado de gobierno hace voltear la moneda. Pero Marcos señala que la moneda que va a recibir el disparo, una y otra vez, "somos nosotros, los indígenas".

El siguiente es un fragmento de película de 1895 llamada *The Arrival of a Train* (*La llegada del tren*). El tren significa "progreso", lo moderno. Marcos explica: "Nosotros fuéramos quienes permanecen en el andén mientras el tren del progreso llega y se va". Y luego apunta que alguien desde afuera va a comentar: "He ahí una muestra más de que los indígenas están como están porque no quieren progresar". Pero Marcos le responde: "La pregunta pertinente no es por qué no nos subimos nosotros, sino por qué no se bajan ustedes". A diferencia de aquellos de afuera, los así considerados civilizados son:

> Quienes vienen a estar con nosotros para mirarnos mirándonos, para escucharnos, para aprendernos en la escuelita, descubren que, en cada fotograma, l@s zapatistas hemos agregado una imagen que no es perceptible a simple vista. Como si el movimiento aparente de las imágenes ocultara lo particular que cada fotograma contiene. Eso que no se ve en el trasiego cotidiano es la historia que seremos. Y no hay un *esmarfon* (*smartphone*) que capture esas imágenes. Sólo con un corazón muy grande se pueden apreciar.

Al concluir su "Rebobinar 3" Marcos resume del siguiente modo:

> Así es nuestra historia. Porque cuando los zapatistas, las zapatistas, dibujamos una llave abajo y a la izquierda en cada fotograma de nuestra película, estamos pensando no en qué puerta abrir, sino en qué casa con qué puerta hay que construir para que esa llave tenga motivo y destino. Y si la banda sonora de esta película tiene ritmo de polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hip-hop-rap-y-los-que-se-acumulen, no es porque no tengamos noción musical. Es porque esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos. Y habrá entonces miradas y oídos nuevos que comprenderán nuestro empeño [...] aunque sólo silencio y sombra seamos en esos mundos venideros. *Ergo*: nosotros tenemos imaginación, ellos sólo tienen esquemas con opciones terminantes. Por eso su mundo se derrumba. Por eso el nuestro resurge, justo como esa lucecita que no por pequeña es menor cuando a la sombra abriga.

Éste es un final notable para un notable documento. Los zapatistas han escrito a menudo, y recientemente, sobre la necesidad de ser "desde abajo y estar a la izquierda". Aquí Marcos da el significado, la importancia, de este concepto. Los zapatistas dibujan una *llave* desde abajo y a la izquierda. La llave no es para abrir una puerta de una casa que ya existe. Ella no es una "herramienta", "la respuesta" para "resolver nuestros problemas". Más bien, con esta "llave" que existe desde abajo y a la izquierda, podemos imaginar qué tipo de casas y puertas construir, de manera que "desde abajo y a la izquierda" se va a tener "motivo y destino": a partir de un concepto, de una idea, a la creación activa de un mundo nuevo en el futuro: "esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos".

*

¿Por qué hemos tratado de explorar la resonancia entre la práctica y la teoría de los zapatistas que ya se encuentran en su tercera década de existencia, con

dos décadas de lucha abierta por la autonomía desde 1994 hasta el presente ("la libertad de acuerdo con los zapatistas"), sus décadas de las Juntas de Buen Gobierno y de una dialéctica forjada por Hegel y luego, nuevamente por Marx?

Debido a que la contrarrevolución ha seguido tan rápidamente muchas de las revoluciones del siglo XX y ahora del XXI, y de hecho tal contrarrevolución con frecuencia está *dentro* de las mismas transformaciones revolucionarias, es necesario explorar de manera explícita la relación entre la dialéctica de la vida y la dialéctica en el pensamiento, entre la filosofía y la revolución, entre la acción y el pensamiento. Es crucial discernir los hilos entre las rebeliones y los comienzos revolucionarios del aquí y el ahora, tal y como se ve de forma tan explícita en los zapatistas, y en la filosofía de la emancipación humana que Hegel y luego Marx construyeron. Cuando aprehendemos y practicamos esta dialéctica de la negatividad absoluta, de la negación de la negación —lo positivo (el "sí") dentro de lo negativo (el "no")—, podemos llegar a nuevos comienzos humanos, a la creación de un mundo que contiene dentro del espacio-lugar a muchos mundos que la humanidad *tiene* en su propio ser. Una revolución en el pensamiento es tan necesaria como una revolución en la práctica.

Esta dialéctica no es una entidad estática, impuesta desde el exterior como "la respuesta". Más bien, es una manera de pensar y de hacer, "el poder de la negatividad" que vuelve a la vida una y otra vez, cuando los seres humanos, los rebeldes y revolucionarios, los grandes movimientos sociales desde abajo, la recrean en sus prácticas y su pensamiento. Desarrollar para nuestros días una visión del mundo basada históricamente en la libertad, va de la mano con la necesidad de tener nuestros ojos y oídos, nuestras energías y esfuerzos, puestos en los movimientos en marcha desde abajo. Son las voces y las acciones de estos movimientos, tanto la fuente del cambio emancipador como la metodología de la dialéctica revolucionaria, lo que nos da la capacidad para captar integralmente el significado de los movimientos desde abajo. Dos tareas, tanto discernir el significado de la filosofía emancipatoria como el significado de la acción de la liberación, no son dos cosas distintas, sino una y la misma.

Recuperar y recrear la dialéctica significa arraigarnos a nosotros mismos en lo que ha sido la *praxis* de la humanidad a lo largo de la historia. Ésta es la práctica y el método que los gobernantes nos han tratado de ocultar. Al mismo tiempo, muchos activistas, al buscar un cambio revolucionario, lamentablemente, han ignorado o mistificado la filosofía emancipatoria. Hacerse dialécticos en la práctica no significa tener "la palabra" de manera elitista, por la vanguardia. Más bien, tener como un todo las luchas históricas de la hu-

manidad por la libertad, manifestadas como método y como el aquí y ahora de nuestra determinación, que permita extirpar de raíz lo viejo y crear lo nuevo: es fundir la utopía y la dialéctica.

Los zapatistas y muchos, muchos otros, son los que hacen que la dialéctica viva en nuestros días. Nuestra obligación es unirnos a ellos en el pensamiento y la acción y forjar la dialéctica de nuevo en el pensamiento y en la vida, es decir, crear un mundo nuevo y humano, lo cual es el desafío que enfrentamos todos.

Capítulo 14
Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización en el contexto de la liberación latinoamericana

I. Marx y la actualidad latinoamericana

El capitalismo del siglo XXI en América Latina es un monstruo disfuncional. Arruina nuestras tierras, contamina nuestras aguas y el aire que respiramos. Explota y degrada la vida de nuestra gente. Si tenemos la "suerte" de tener un trabajo, nos vemos reducidos a ser "trabajo abstracto", "tiempo de trabajo socialmente necesario" en el que "el tiempo lo es todo, *el hombre no es* nada es, a lo sumo, *la cristalización del tiempo*" (Marx). El lado opuesto de la misma moneda es la incapacidad del capitalismo para dar trabajo. La economía informal es, de hecho, la economía "real" para decenas de millones de personas que no pueden encontrar empleo y que deben buscarse el sustento en miles de formas diferentes. Lo que Eduardo Galeano describió tan profundamente hace cuatro décadas en *Las venas abiertas de América Latina* —nuestra "*incorporación al engranaje universal del capitalismo*"— se ha intensificado aún más en el siglo XXI. Si el capitalismo financiero especulativo causó la reciente crisis en Estados Unidos y Europa, el capitalismo extractivo —que saquea nuestros recursos naturales y prostituye nuestras tierras para producir cosechas para el mercado internacional— ha sido nuestro destino en América Latina. La extracción de valor y plusvalía de la mano de obra explotada en la mina, el campo y la fábrica aparece en el valor de cambio acumulado en los bolsillos de los jefes que residen en América Latina, en Estados Unidos y en Europa. En nuestros bolsillos unas migajas, en nuestras vidas la pobreza y el hambre. Hace un siglo y medio, Marx señaló esta contradicción central del capitalismo:

> Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones [...] El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia

> parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible.[1]

Al mismo tiempo, hoy en día hay algo que se agita en lo profundo de nuestras tierras. En la América que se encuentra al sur del coloso del norte la rabia se está gestando. A veces se manifiesta con una dignidad serena. Pero no nos engañemos, también puede estallar como un clamor ensordecedor y trascendental. Lo que se percibe es la permanencia de la resistencia y la rebelión. ¿Cómo puede nuestra rabia transformarse en un cambio social radical, en la plenitud de la revolución?

Esto, por supuesto, está en manos de deceñas y decenas de millones de mujeres y hombres, los condenados de la tierra, los sujetos revolucionarios que proclaman "¡ya basta!", y que se aprestan a llevar a cabo la transformación social emancipadora con su fuerza y su razón, con sus músculos y sus mentes. Cada momento histórico suscita nuevas fuerzas humanas, específicas a las circunstancias. Marx escribió sobre la nueva fuerza humana que surgió con el capitalismo industrial: "Sabemos que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que éstas pasen a manos de hombres nuevos, y que tales hombres nuevos son los obreros. Éstos son igualmente un invento de la época moderna, como las propias máquinas".[2] En *El capital*, expresó esto como las "*nuevas pasiones* y *nuevas fuerzas* [que] emergen en el seno de la sociedad". En las últimas décadas, en el seno de América Latina han surgido diversas "*nuevas pasiones* y *nueva fuerzas*" —los indígenas, las mujeres, los campesinos, los jóvenes. Sin negar la subjetividad revolucionaria del proletariado, estos sujetos revolucionarios, y otros, se han convertido también en factores cruciales en la lucha contra el dominio del capital en nuestras tierras.

Galeano también escribió sobre esto:

> Es mucha la podredumbre para arrojar al fondo del mar en el camino de la reconstrucción de América Latina. Los despojados, los humillados, los malditos tienen, ellos sí, en sus manos, la tarea. La causa nacional latinoamericana es, ante todo, una causa social: para que América Latina pueda nacer de nuevo, habrá

[1] Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del *People's Paper*, 19 de abril de 1856.
[2] *Idem.*

que empezar por derribar a sus dueños, país por país. Se abren tiempos de rebelión y de cambio.[3]

En México, el subcomandante Marcos destacó la dimensión indígena en Chiapas: "¿Cómo habrá de hacerse oír esta voz nueva en estas tierras y en todas las del país? [...] De la montaña vendrá este viento, nace ya bajo los árboles y conspira por un nuevo mundo, tan nuevo que es apenas una intuición en el corazón colectivo que lo anima".[4] Las dos décadas transcurridas desde la rebelión de 1994 han puesto de manifiesto la presencia concreta de este corazón colectivo en las comunidades indígenas zapatistas en resistencia. El capitalismo del siglo XXI de hecho ha dado a luz a sus propios sepultureros. Como hemos analizado en este estudio, no tenemos falta de subjetividad revolucionaria en el mundo latinoamericano.

Y sin embargo, todavía vivimos bajo el dominio del capital en sus diversas formas y horrores, sin excluir la amenaza de la destrucción total de la humanidad. ¿Por qué? Una razón fundamental es sin duda el poder mismo del capital. Aún en crisis, sigue siendo un poder monstruoso que devora todo cuanto esté a su alcance. La lógica del capitalismo descrita por Marx —la "acumulación por la acumulación, producción por la producción misma"— ha traído consecuencias desastrosas para el medio ambiente y para toda la humanidad, incluido el cambio climático, cuyos efectos apenas hemos comenzado a experimentar. No necesitamos enumerar sus consecuencias cotidianas en cuanto a la destrucción y el empobrecimiento de la vida humana.

Al mismo tiempo, muchos revolucionarios no han logrado comprender la totalidad de la crítica de Marx al capitalismo —cuán radical era la transformación que él consideraba necesaria— ni la totalidad de la visión emancipadora que este "filósofo de la revolución permanente" planteó: su "nuevo humanismo".

El casi siglo y medio transcurrido desde la publicación de *El capital* ha sido testigo de malinterpretaciones perversas y torpes vulgarizaciones del marxismo de Marx. La manifestación más grave de esto fue la transformación de la Revolución rusa en una monstruosidad capitalista de Estado bajo Stalin, en nombre del "marxismo". Por razones de clase muy concretas, gobernante y gobernados, los teóricos estalinistas intentaron vulgarizar y ocultar el profundo análisis de la producción capitalista que aparece en *El capital*. En la Unión Soviética, muchos trabajadores sin duda reconocieron en sus propias vidas el análisis de Marx respecto a la división de la categoría de tra-

[3] *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1999, p. 447.
[4] "El Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía", agosto, 1992, disponible en <http://www.ezln.org/documentos/1994>.

bajo en trabajo concreto y abstracto, allí en aquel "paraíso de los trabajadores". Pero muchos intelectuales marxistas y revolucionarios fuera de Rusia creyeron en esta ofuscación deliberada del pensamiento de Marx.

En el siglo XX no sólo ocurrieron interpretaciones erróneas del análisis que hizo Marx del capitalismo. Además de no comprenderse su profundo análisis del capital, tampoco se comprendió a Marx como el pensador-activista que generaba ideas y prácticas para ayudar al nacimiento de una nueva sociedad humana —Marx como "filósofo de la revolución permanente". Volveremos sobre este tema en la sección III.

II. La revolución de Hegel en la filosofía. De la dialéctica del amo y el esclavo a la negatividad absoluta

El concepto de espíritu en la *Fenomenología del espíritu* es un concepto de *liberación*.[5] La sección sobre la dialéctica amo-esclavo —en la transición de la conciencia a la autoconciencia— es una manifestación de este movimiento hacia la liberación y ha sido objeto de numerosos comentarios e interpretaciones. Sus orígenes se atribuyen a menudo a la esclavitud en tiempos de los griegos. Sin embargo, la *Fenomenología* se escribió durante la época de la Revolución haitiana, y estudios recientes arguyen que la dialéctica amo-esclavo de Hegel se desarrolló bajo su influencia.[6]

Entre las interpretaciones sobre la dialéctica amo-esclavo están aquellas que tratan de leerla con los ojos de la última mitad del siglo XX y principios del siglo XXI. Simone de Beauvoir escribió en *El segundo sexo* que: "Ciertos pasajes en el argumento empleado por Hegel para definir la relación amo-esclavo aplican mucho mejor a la relación del hombre con la mujer".[7] Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* hizo un análisis subtitulado como "El negro y Hegel", para indagar qué sucede con la dialéctica cuando el esclavo es negro y el amo es blanco. La dialéctica amo-esclavo también se ha comentado en relación con el capitalista y el trabajador. Se ha visto en la relación de América Latina (como esclavo) y Europa y Estados Unidos (como amo).[8]

[5] Consúltese el capítulo II del presente estudio para ver el análisis sobre el espíritu. Véase también el capítulo 1 de *El concepto del otro en la liberación latinoamericana.*

[6] Véase al respecto en el capítulo 4: "Haití, 1986-1993: la ruptura (*Dejoucki*), la inundación (*Lavalas*) y la represión)".

[7] Véanse también las interpretaciones feministas de G.W.F. Hegel realizadas por Patricia J. Mills.

[8] Un comentario sobre este tema, consúltese en el capítulo 1 de *El concepto del otro en la liberación latinoamericana.* Por otro lado, Jorge Veraza ha sido uno de los pensadores

Así, la riqueza de la dialéctica de Hegel ha dado lugar a muchas interpretaciones creativas. Y seguramente surgirán otras nuevas, ya que la dialéctica hegeliana renace constantemente en el mundo del ahora y el aquí. Mi objetivo no es un análisis de ellas; sino más bien, quiero referirme a la *profundidad* necesaria de cualquier interpretación: ¿cómo lograr la concretización de la dialéctica amo-esclavo para un determinado lugar y momento histórico, *para captar, al mismo tiempo, la dimensión universal de la dialéctica emancipatoria de Hegel*? El desafío es el de construir *universales concretos*. Esto, aun cuando algunos de los intentos de concretizaciones del propio Hegel[9] no lograron crear universales concretos que fueran fieles al espíritu emancipatorio de su dialéctica en la *Fenomenología del espíritu.*

Con la importante excepción de Fanon, el enfoque principal de la mayoría de los comentarios posteriores a Hegel ha estado en la dimensión de la dominación dentro de la dialéctica amo-esclavo. Estas lecturas han sido importantes y necesarias; pero ¿no termina siendo autolimitado un enfoque centrado principalmente en la dominación, incluso aunque haga aportes importantes a la comprensión? Ciertamente, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo revela la dimensión de la dominación. Al mismo tiempo, lo hace dentro del contexto de un "viaje de descubrimiento", la existencia y el desarrollo del concepto hegeliano de espíritu, que es la liberación. Este camino, es "el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" de Hegel que llega hasta la negatividad absoluta, es lo positivo dentro de lo negativo. La plenitud de la dialéctica va desde el amo-esclavo, hasta el saber absoluto y, esta negatividad absoluta es el viaje de la superación de la dominación a través de la liberación.

La dialéctica del amo y el esclavo revela concretamente la realidad de la dominación *inseparable* de la consecución de la liberación. Hegel expresa esto como el esclavo que gana conciencia de sí mismo. Si su dialéctica se hubiese detenido en sólo revelar la dominación, no podría haber habido ningún movimiento hacia el espíritu. Sin embargo, en el movimiento de la conciencia a la autoconciencia no nos detenemos con la conciencia de la dominación del amo, sino que vamos más allá hacia un futuro libre de la dominación —el esclavo liberado que hace práctica con su espíritu.

Así pues, la dialéctica amo-esclavo no es sólo una dialéctica de la dominación, sino de la resistencia y la rebelión; ella está donde emerge la singularidad de la dialéctica como la negación (contra la dominación) y como la

---

latinoamericanos que ha escrito recientemente sobre la dialéctica del amo y del esclavo, véase su libro *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* (México, Ítaca, 2005).

[9] Cfr. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y *filosofía del derecho.*

negación de la negación (la construcción de la liberación). "Ganar conciencia de sí" no es el fin de la dialéctica; más bien, una negación de esta negación, es el principio de la posibilidad de una liberación, más profunda, que se hace presente.

Al mismo tiempo, Hegel demostró las dificultades que se presentan cuando el individuo practica con su propio espíritu. Sostuvo que con su recién adquirida autoconciencia el esclavo debía hacer frente a la totalidad de la objetividad, al mundo entero, con sus contradicciones y sus barreras a la totalidad de la libertad. Los primeros de esos escollos, vistos como las etapas del desarrollo del pensamiento, son el escepticismo, el estoicismo y la conciencia desventurada. Así, la dialéctica no era simplemente contra el otro externo que dominaba (el amo); era una dialéctica en la que no sólo había que enfrentarse a todas las barreras externas, sino también a las internas que impiden que el esclavo practique plenamente con su conciencia de sí mismo —es decir, las actitudes incompletas hacia la objetividad. No vamos a seguir aquí el recorrido de Hegel en el último capítulo de la *Fenomenología*, el saber absoluto. Aunque la dialéctica amo-esclavo fue un momento inicial dentro de la dialéctica hegeliana, la metodología de la negación y la negación de la negación estuvo presente de forma embrionaria como el camino hacia la liberación absoluta.

Esta metodología fue una revolución en la filosofía, que Marx comprendió y recreó como filosofía de la revolución. La gran línea divisoria entre Hegel y Marx no fue la cuestión del idealismo frente al materialismo. Marx describió la filosofía de Hegel como un naturalismo o humanismo profundo que no era ni idealismo ni materialismo, sino la unidad de los dos. Marx no rechazó la dialéctica hegeliana, sino que la forjó de nuevo con un sujeto revolucionario vivo. La gran separación de Marx y su crítica de Hegel fue su rechazo a aceptar una dialéctica deshumanizada, una dialéctica del espíritu fuera de la presencia corporal de la humanidad. La dialéctica marxista puso a la humanidad como su centro. No fue un rechazo, sino el cumplimiento del núcleo emancipatorio de la dialéctica de Hegel.

III. La interpretación de Dunayevskaya de la dialéctica de Marx —su importancia actual*

El profundo estudio que durante cuatro décadas hiciera Dunayevskaya del marxismo de Marx en relación con la situación objetiva-subjetiva en el mun-

* La interpretación de Dunayevskaya sobre la dialéctica en Hegel se puede ver en el capítulo 2 del presente estudio.

do después de la Segunda Guerra Mundial, produjo un vasto *corpus* de trabajo sobre la importancia de Marx a finales del siglo XX y principios del XXI.[10]

En este punto, quisiera abordar dos categorías que ella creó en su estudio sobre Marx, las cuales pueden proporcionar puntos de vista para explorar la importancia actual de Marx para América Latina: *1*) Marx como filósofo de la revolución permanente, *2*) el marxismo posMarx como categoría de la crítica.

A. Marx como filósofo de la revolución permanente

Al darle seguimiento al concepto de revolución permanente de Marx, Dunayevskaya no estaba tratando de ser enciclopédica en la localización de todas las veces que Marx utilizó este término. Más bien, exploraba el significado, o los significados, de este concepto para Marx. Al final llegó a la conclusión de que la revolución permanente resumía la trayectoria de la práctica y el pensamiento de Marx, y utilizó la expresión "Marx como filósofo de la revolución permanente". Dunayevskaya no sólo discutió el uso más conocido que hiciera Marx del término, en su Discurso a la Liga de los Comunistas en marzo de 1850, sino que señaló su presencia en el joven Marx de 1843, cuando se encontraba en el proceso de romper totalmente con la sociedad burguesa. Más importante aún, mostró la presencia de este *concepto*, incluso cuando no se utilizaban las palabras "revolución permanente", ya sea en sus estudios "económicos" en los años 1850 y 1860, o en el sondeo de los sujetos revolucionarios fuera del mundo europeo occidental en la última década de su vida. Vamos a mostrar brevemente el seguimiento que hizo Dunayevskaya de estos diferentes momentos, y cómo encontró que el concepto de una filosofía de la revolución permanente era una continuidad dentro de Marx; un seguimiento que tituló "La teoría marxista de la revolución permanente, 1843-1883", cuando escribió al respecto en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución.*

Dunayevskaya citó el primer análisis de Marx sobre el concepto y escribió que:

> [...] en el mismísimo primer año en que rompió con la sociedad burguesa, 1843, y aun cuando estaba escribiendo sobre un "simple" tema particular como

[10] Sus libros *Marxismo y libertad*, *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, constituyen una trilogía, a lo cual se adicionan los textos que se encuentran en la *Colección Raya Dunayevskaya* (RDC, por sus siglas en inglés).

la "cuestión judía", Marx se negó a dejarla simplemente como "en favor" de los derechos civiles para los judíos. Antes bien, insistió en que la cuestión giraba en torno a lo inadecuado de todos los derechos burgueses. Y como, desde el principio, su visión estuvo en favor de unas relaciones humanas totalmente nuevas, allí, por primera vez, proyectó el concepto de revolución permanente.[11]

El uso más frecuentemente citado de este término en Marx se encuentra en su Discurso a la Liga de los Comunistas, en marzo de 1850:

La actitud del partido obrero revolucionario ante la democracia pequeñoburguesa es la siguiente: marcha con ella en la lucha por el derrocamiento de aquella fracción a cuya derrota aspira el partido obrero; marcha contra ella en todos los casos en que la democracia pequeñoburguesa quiere consolidar su posición en provecho propio [...] Su grito de guerra ha de ser: la revolución permanente.

Muchos, incluso algunos revolucionarios marxistas posteriores a Marx, han interpretado esto como si Marx tuviera la ilusión de que la revolución podría reiniciarse rápidamente. Dunayevskaya interpretaba el discurso de una manera diferente:

En cambio Karl Marx [...] se encontraba inmerso en una filosofía de la revolución permanente desde 1843, y siguió desarrollando el concepto y las actividades en las luchas revolucionarias hasta culminar en la revolución de 1848-1849 después de la cual la elaboró, no sólo de paso, sino plenamente, en su Mensaje a la Liga de los Comunistas, de marzo de 1850.

Pasando revista a los "dos años revolucionarios, 1848-1849" y a las actividades de la Liga "en el movimiento, en todas partes [...] en la prensa, en las barricadas y en los campos de batalla", el informe de Marx a la Liga subraya, en la mismísima frase siguiente, que estaba arraigado en "la concepción del movimiento tal como fuera formulada en las circulares de los congresos y del Comité Central en 1847, así como en el *Manifiesto comunista* [...]". En pocas palabras, ni un solo elemento de este Mensaje a la Liga —ya se refiriera a la necesidad de "reorganización" de manera centralizada porque "es inminente una nueva revolución cuando, por lo tanto, el partido obrero debe actuar de la manera más organizada, más unánime y más independiente", ya se centrara en la declaración directa de la "revolución permanente" —está separado, en alguna forma, de la concepción total de filosofía y revolución.

[11] Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, p. 317.

> [...] Lejos de que tal Mensaje fuese algo "blanquista", que Marx descartara posteriormente, fue seguido en junio por otro Mensaje, en que Marx pasó revista a las actividades concretas en cinco de los países: Bélgica, Alemania, Suiza, Francia e Inglaterra. Y las minutas de la reunión del Comité Central del 15 de septiembre de 1850 señalaban la posibilidad de derrotas. No era posible persuadir de nada que fuese necesario para el total desarraigo de esta sociedad, aun si se necesitaban "15, 20, 50 años de guerra civil para cambiar a la sociedad".
>
> Para el caso, no fue la frase "revolución permanente" la prueba del concepto, sino el hecho de que, en la búsqueda constante de aliados revolucionarios, en ninguna forma cambió la visión de las revoluciones por venir. Así, ya fuese cuestión de la organización misma, es decir, la Liga de los Comunistas, que de hecho, se desbandó en 1852 (y Marx siguió refiriéndose al partido, "en el sentido eminentemente histórico"), ya fuese la búsqueda de raíces históricas y, con ella, la proyección de un papel revolucionario para el campesinado (y Engels en ese mismo periodo escribió la magnífica obra *La guerra campesina en Alemania*, en la NRZ *Revue*). Marx concluyó: "En Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de la guerra campesina. Entonces, todo saldrá a pedir de boca" (carta a Engels, 16 de abril de 1856).[12]

Dunayevskaya comprendió que la revolución permanente significaba para Marx tanto nuevas geografías como nuevos sujetos revolucionarios. Citó los *Grundrisse*, donde Marx escribió sobre las "épocas de revolución social" y llamó la atención sobre su "nueva apreciación del modo de producción asiático y de la resistencia de la sociedad oriental ante el imperialismo británico".[13] Se refirió a los escritos de Marx sobre los abolicionistas y la Guerra Civil y la sublevación de los esclavos en Estados Unidos. Además, señaló lo referido por Marx sobre el papel de las mujeres en la Comuna de París.

Por último, Dunayevskaya llamó la atención sobre la última década de la vida de Marx, cuando escribió sobre el desarrollo de la humanidad en lo que se dio a conocer como sus *Cuadernos etnológicos*. También señaló el estudio de Marx sobre la posibilidad de una vía revolucionaria diferente en Rusia, sobre la base de su colectivo campesino y su prefacio a la edición rusa del *Manifiesto comunista*, de 1882, donde hacía notar la posible relación entre la revolución en Rusia y en Occidente. En resumen, la categoría creada por Dunayevskaya de Marx como filósofo de la revolución permanente dio lugar a una forma importante para interpretar a Marx.

[12] *Ibid.*, pp. 319-320; 321-322.
[13] *Ibid.*, p. 322.

B. MARXISMO POSMARX COMO CATEGORÍA DE LA CRÍTICA

En la tercera parte de su trilogía de la revolución, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, Dunayevskaya desarrolló la categoría del "marxismo posMarx". Su enfoque no era simplemente cronológico, sino que se centraba en la relación de estos marxistas con la metodología de Marx, es decir, con su dialéctica. Allí Dunayevskaya plantea que, *comenzando con Engels*, colaborador cercano de Marx, quien vivió una docena de años después de la muerte de éste, los revolucionarios marxistas no habían podido comprender a plenitud a Marx como *filósofo* de la revolución. En el índice de su libro, además de Engels, se incluyen como marxistas posMarx a Lenin, Luxemburgo, Trotsky y a David Riazanov (el gran archivero marxista ruso responsable de sacar a la luz y preparar para su publicación muchos de los escritos desconocidos de Marx). Todos ellos fueron revolucionarios serios; ninguno fue, en ningún sentido, un traidor. Entonces, ¿qué estaba en juego con la creación de la categoría? ¿Cuál era la esencia de la crítica?

Para Dunayevskaya era crucial que los revolucionarios tuvieran una comprensión de la *totalidad* del marxismo de Marx para poder ser sus continuadores plenos. Las razones del fracaso de muchos marxistas posMarx para afrontar este reto fueron tanto objetivas como subjetivas. Por un lado, un gran número de escritos de Marx no estuvieron al alcance de las primeras generaciones de marxistas después de su muerte. El propio Engels, antes de la muerte de Marx, no estaba familiarizado con una parte importante de la obra de éste. Ni Lenin ni Luxemburgo tuvieron acceso a escritos como los *Grundrisse* de 1857-1858, los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, o los *Cuadernos etnológicos* de los últimos años de Marx.

Al mismo tiempo, hubo factores subjetivos importantes, diferentes para cada uno de estos revolucionarios. Las cuestiones referentes a la construcción de la organización revolucionaria, el análisis de la acumulación capitalista, la búsqueda de los sujetos revolucionarios que podían derribar el capitalismo, el estudio de la aparición del imperialismo —todas éstas fueron situaciones concretas que las nuevas generaciones de marxistas tuvieron que afrontar. Sin embargo, a menudo lo hicieron sin el enraizamiento necesario en el marxismo de Marx. Esto llevó a la *fragmentación* de esa *totalidad* que Dunayevskaya veía como esencial para recrear el marxismo para un nuevo momento, y una nueva geografía. Cuando decimos totalidad, no nos referimos a una lista cuantitativa de la amplia gama de temas que Marx recogió en sus escritos. Más bien, lo que permitió que esa totalidad fuese una verdadera unidad con diversos temas fue la cuestión de la metodología, de la dialéctica, y con ello,

la cuestión de la revolución. Marx como una filosofía (la dialéctica según la forjó) y como la revolución, en la que participó y la que buscó en el mundo a lo largo de su vida.

Dunayevskaya se preguntaba: "¿Basta el acto revolucionario para restablecer para nuestra época el marxismo de Marx?",[14] ¿o acaso se necesita algo más? Ella cuestionaba "el juicio de R. Luxemburgo respecto al nuevo continente de pensamiento de Marx sólo como 'un arma en la lucha de clases', 'un método de investigación' y 'un instrumento de la cultura intelectual' necesario para el 'partido de las luchas concretas —como si todo lo que se necesitara fuera la práctica, la práctica, la práctica'", señalando que "fue el error casi fatal de todos los marxistas después de la muerte de Marx".

Dunayevskaya continuó:

> [...] hay que empezar por el principio, directamente con el colaborador más cercano de Marx, sin el cual no habríamos tenido ni el volumen 2 ni el 3 de *El capital* —Federico Engels. He aquí un marxista que no delimitaba la contribución de Marx a un "método de investigación", al menos no cuando hablaba del marxismo en general, y tampoco en los detalles. Aquí tenemos al colaborador más cercano de Marx, que podría ser considerado, en algunos aspectos fundamentales, como cofundador del materialismo histórico. Fue sin duda el más devoto de los colegas de Marx, y conscientemente sólo trató de seguir el legado de Marx [...] Y, sin embargo, y sin embargo, y sin embargo [Después de la muerte de Marx] primero apareció su propio trabajo, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* [no el volumen 2 de *El capital*], el cual consideraba el cumplimiento de un "legado de Marx".[15]

Dunayevskaya argumentaba que esta obra de Engels estaba muy lejos de la metodología de Marx. Sin embargo, nos encontramos a muchos marxistas y feministas socialistas que asumen que la opinión de Engels era también la de Marx. En muchos marxistas posMarx existe una fuerte tendencia a considerar a Marx y a Engels como uno solo.

En el caso de Lenin, el marxista práctico más grande posMarx —quien sí profundizó en la dialéctica hegeliana con sus *Cuadernos filosóficos* y concretó el marxismo dialéctico en la Revolución rusa de 1917— Dunayevskaya manifestó tanto elogios como críticas. Escribió sobre la "ambivalencia filosófica" de Lenin, incluso después de que éste construyera la línea divisoria para el marxismo revolucionario, debido a que no supo compartir con sus compañeros bolcheviques el replanteamiento dialéctico del marxismo que

[14] *Ibid.*, p. 242.
[15] *Idem.*

aparece en sus *Cuadernos filosóficos*, y por lo tanto no sometió al partido al mismo tipo de reorganización dialéctica profunda que había sufrido.

A Trotsky se le consideró parte de los marxistas posMarx como crítica precisamente de su punto teórico más fuerte, su teoría de la revolución permanente; la cual, en opinión de Dunayevskaya, carecía de un sujeto humano revolucionario, al rechazar Trotsky que el campesinado tuviera un papel revolucionario independiente. Dunayevskaya consideraba que la metodología de la revolución permanente de Trotsky se apartaba del concepto de Marx de la revolución permanente.

Riazanov, el erudito y revolucionario ruso que tanto hizo por sacar a la luz los archivos de Marx luego de la Revolución rusa, fue a la vez criticado por Dunayevskaya debido a que aceptó fácilmente la opinión de que Marx, en sus últimos años, "había perdido la capacidad para la creación intelectual intensa e independiente" y llamó a los resúmenes del cuaderno de notas de Marx "pedantería inexcusable".

La cuestión aquí no es sólo la insistencia de Dunayevskaya en analizar el pensamiento y la práctica de estos importantes revolucionarios a través de la totalidad del marxismo de Marx (el rechazo de éste a separar la filosofía y la revolución), sino también, su opinión de que marxistas posMarx, que no estaban en lo absoluto a la altura de estos gigantes revolucionarios, habían contribuido aún más a la distorsión y la fragmentación del marxismo de Marx en el siglo XX. Los riesgos son enormes: No es la preservación del "legado" de Marx, sino el fracaso en desarrollar de nuevo el marxismo para nuestros días, y destruir completamente la producción de valor capitalista con su degradación de todos los aspectos de la humanidad, y la destrucción de la naturaleza misma. Nosotros, que vivimos en el siglo XXI, vivimos bajo esta sombra, y tenemos la difícil tarea de recuperar la totalidad del marxismo de Marx para nuestros días, por supuesto, no como una receta, sino como una visión filosófica revolucionaria, una vida de revolución permanente en el pensamiento y la práctica.

IV. En conclusión: hacia una dialéctica de la organización y la filosofía

¿Qué es lo que puede integrar las ideas utópicas, los movimientos de liberación espontáneos desde abajo, y el poder emancipador de la filosofía dialéctica que hemos estado explorando en el presente estudio? ¿Puede ser la organización revolucionaria el medio fundamental para integrar estos aspectos?

En un estudio anterior, *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* (Gogol, 2012), he explorado la relación entre la filosofía y la orga-

nización en los siglos XIX y XX. Antes de discutir este tema en términos de la liberación latinoamericana de hoy, me gustaría citar un fragmento de la introducción de este trabajo anterior, a partir de la sección II, "El proyecto de Dunayevskaya: la dialéctica de la organización y la filosofía".

Hace más de medio siglo, Raya Dunayevskaya, quien entonces formaba parte de una pequeña organización marxista, comenzó a investigar la relación entre la organización revolucionaria y la filosofía dialéctica estudiando el capítulo de la "idea absoluta" en la Ciencia de la lógica de Hegel: "A mí solamente me preocupa la dialéctica [...] de aquel tipo de agrupación como la nuestra, sea grande o pequeña, y sus relaciones con las masas".[16] Éste era el punto de mira para un gran cambio radical sobre los absolutos hegelianos que había sufrido con sus cartas del 12 y 20 dc mayo sobre la idea absoluta y sobre el espíritu absoluto hegelianos:

> [...] lo que me impulsaba en 1953 a escribir estas cartas el 12 y el 20 de mayo, de repente resultó ser la obra de Hegel *en su conjunto*, [...] de pronto me permitieron llegar a la conclusión de que la dialéctica del partido, así como de las contradicciones en la idea absoluta misma, dieron lugar, de acuerdo a mi punto de vista, a aquello que denominé "la nueva sociedad", es decir, el fin de la división entre el trabajo intelectual y el manual.[17]

Es ese "momento filosófico del humanismo-marxista" de 1953 catalizaría su peregrinaje de la investigación filosófica y la práctica organizativa durante más de tres décadas. La filosofía del humanismo-marxista, con raíces estadounidenses y conexiones mundiales históricas, nació en 1953, y se desarrolló hasta el final de su vida en 1987. Su expresión organizativa fueron los Comités de *News and Letters* [*Noticias y Cartas*], fundados en 1955. Aunque luego de las cartas de 1953, ella no desarrolló inmediatamente una investigación teórica directa de la relación entre la filosofía dialéctica y la práctica organizativa revolucionaria, seguramente, muchos aspectos de esa relación fueron tocados en sus trabajos filosóficos-políticos-organizativos durante las tres décadas siguientes. Sin embargo, fue sólo a mediados de la década de 1980 que decidió llevar a cabo una nueva obra teórico-filosófica enfocada directamente sobre el tema, a la que tituló en forma tentativa, "Dialéctica de la organización y la filosofía: 'el partido' y las formas de organización nacidas de la espontaneidad". Era un proyecto enraizado en un regreso a sus cartas de 1953, mientras que al mismo tiempo se apoyaba en las décadas del "humanis-

[16] Carta sobre la idea absoluta, 12 de mayo de 1953, Dunayevskaya, 2010:74.

[17] Conferencia sobre la dialéctica de la organización y la filosofía, ofrecida el 1 de junio de 1987, Dunayevskaya, *El poder de la negatividad*, México, 2009, p. 10.

mo-marxista emergiendo del humanismo-marxista", tal como se lo puede comprobar en sus principales escritos filosóficos y en su práctica organizativa en los comités de *News and Letters*. Comenzó a estudiar las raíces históricas de la organización revolucionaria desde la época de Marx hasta cubrir la mayor parte del siglo XX, mientras al mismo tiempo, investigaba a fondo lo que ella consideraba el fundamento filosófico para la organización revolucionaria en la dialéctica hegeliana de la negatividad absoluta. En octubre de 1986 formuló la relación entre la dialéctica en la filosofía y una dialéctica en la organización que estaba investigando en su nuevo libro de la siguiente manera:

> Lo que quiero decir, es que a menos que elaboremos la dialéctica en la misma filosofía, la dialéctica de la organización, ya sea que provenga desde el partido de vanguardia o la que nazca de la espontaneidad, serían sólo diferentes formas de organización, en lugar de una organización que sea tan inseparable de su fundamento filosófico que forma y contenido son uno.[18]

El proyecto de Dunayevskaya "Dialéctica de la organización y la filosofía: 'el partido' y las formas de organización nacidas de la espontaneidad" quedó inconcluso en el momento de su muerte. Mi trabajo *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización* le debe mucho a los trabajos de Dunayevskaya, pero no fue un intento de "completar" este proyecto sin terminar. En *Utopía y dialéctica en la liberación latinoamericana* he intentado ampliar ese trabajo dentro del contexto latinoamericano, así como continuar con la discusión iniciada en mi anterior libro *El concepto del otro en la liberación latinoamericana.*

Más adelante, en la introducción de *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización,* esbocé la estructura de la obra:

> El prólogo es una discusión sobre la centralidad de la dialéctica en la filosofía misma y establece el fundamento para su estudio. Procura investigar temas decisivos en la dialéctica hegeliana: su concepto del espíritu, el significado de la negación de la negación, los absolutos como nuevos comienzos, que creo que atestiguan que hay una dialéctica de la organización para nuestros días.
>
> La parte I, "Sobre las formas espontáneas de la organización *versus* los partidos de vanguardia", comienza con el concepto de organización de Marx, desde la década de 1840 hasta los primeros años de la Internacional de Trabajadores. Examino las formas de organización que surgen desde abajo en los capítulos sobre la Comuna de París de 1871, los soviets rusos de 1905, los comités de fábrica y los soviets de la Rusia de 1917, la revolución española de me-

[18] Dunayevskaya, 1981: # 10.789.

diados de la década de 1930 y la revolución húngara de 1956. También se toman las ideas de Lasalle, Engels, Lenin, Luxemburgo, Trotsky y Pannekoek en relación con las formas organizativas del partido y de las organizaciones de masas.

La parte II, "Hegel y Marx", comienza con un capítulo sobre el conocimiento absoluto de Hegel en relación con una dialéctica de la filosofía y la organización. También hay un examen de la crítica y de la deuda de Marx hacia la dialéctica hegeliana, la opinión de Lukács sobre el final de la *Fenomenología* y de la lectura de Dunayevskaya sobre el saber absoluto. Un segundo capítulo examina la *Crítica del Programa de Gotha* de Marx en relación con la organización revolucionaria entonces y ahora.

La parte III, "Lenin y Hegel", explora las limitaciones de la crucial reorganización filosófica de Lenin con respecto a la organización en el periodo de la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa. Un segundo capítulo indaga la lectura organizativa de Dunayevskaya sobre la "tercera posición del pensamiento ante la objetividad" de Hegel.

La parte IV, "La dialéctica de la organización y la filosofía en el mundo de la Segunda Posguerra Mundial", detalla la *praxis* de la organización y la filosofía de Dunayevskaya en la fundación y en las primeras tres décadas de los comités de *News and Letters*, una agrupación humanista-marxista.

En la parte V, que cierra el libro, pregunto, como parte de una batalla de ideas "¿qué perspectiva filosófico-organizativa necesitamos?". Aquí investigo los puntos de vista de Holloway y Adorno, Hardt y Negri, así como Mészároz, Postone y Lebowitz. Este capítulo final vuelve a la dialéctica de la negatividad de Hegel, a Marx y a Dunayevskaya, planteando el desafío de forjar nuevas dialécticas de la filosofía y la organización revolucionaria a fines de la primera década del siglo XXI.[19]

*

Quiero concluir este estudio analizando brevemente tres tipos de organización en el contexto latinoamericano: *1*) formas espontáneas de organización creadas desde abajo; *2*) la organización como pequeños grupos de pensadores-activistas revolucionarios, y *3*) la organización como organización del pensamiento, en su nivel más alto, de una filosofía de la revolución.

1. FORMAS ESPONTÁNEAS DE ORGANIZACIÓN DESDE ABAJO

En la segunda y la tercera parte de este libro hemos examinado estas formas en el contexto latinoamericano. Comenzamos con las masas haitianas en la opo-

[19] Cfr. E. Gogol, *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*, trad. de Francisco Sobrino, México, Prometeo Liberado, Ed. Herramienta/Juan Pablos Editor, 2013.

sición al régimen de Duvalier. Las organizaciones campesinas y la *Ti Legliz* (la pequeña iglesia), así como otras organizaciones, se fortalecieron con las acciones de miles de campesinos, especialmente mujeres campesinas. Los jóvenes en las ciudades se convirtieron en la fuerza motriz de la pequeña iglesia. En Argentina, cuando la economía se derrumbó, decenas de miles de personas salieron a las calles para exigir ¡que se vayan todos! Y nuevas formas de organización emergieron desde abajo —las asambleas de barrio, los piqueteros (manifestantes que estaban en las esquinas o se manifestaban sobre cuestiones específicas en acciones de calle), fábricas abandonadas por sus dueños y ocupadas por los trabajadores que comenzaron a autoorganizarse y a administrarlas por sí mismos. En Bolivia, vimos organizaciones masivas en la ciudad y en el campo: la Guerra del Agua en Cochabamba, con la Coordinadora organizando grandes protestas, seguida más tarde por la guerra del gas; los grandes bloqueos de carreteras organizados en el campo por los grupos indígenas; el levantamiento en la ciudad mayormente aymara de El Alto, donde miles y miles marchaban hacia La Paz y lograron echar fuera al gobierno —todos creando sus propias formas de lucha, incluida la educación popular. En Colombia, fuimos testigos de las luchas indígenas en el Cauca y las acciones juveniles en la ciudad de Medellín. En Chile, las continuas acciones masivas de estudiantes de secundaria y universitarios lograron abrir nuevos espacios, que elecciones anteriores no habían podido crear en el periodo posterior a Pinochet. En México, los movimientos y las luchas por la autonomía de los indígenas y otros grupos en Cherán, Guerrero, Oaxaca; y por supuesto las dos décadas de la lucha por la autonomía —por la libertad de acuerdo a los zapatistas— han dado lugar a nuevas formas de organización desde abajo. Esta lista no es más que una muy breve mirada a la creatividad y el poder de los movimientos sociales en América Latina.

No hay sustituto para estos movimientos espontáneos, autoorganizados, que surgen desde abajo. Sin esta resistencia y esta rebelión, ninguna transformación social fundamental sería posible. Al mismo tiempo, hay otro tipo de organización que, en mi parecer, también es crucial para lograr un cambio social radical.

2. ¿DÓNDE ESTÁN LAS ORGANIZACIONES DE PEQUEÑOS GRUPOS DE PENSADORES-ACTIVISTAS?

Yo no estaba interesada ni en el partido de masas, que las masas construirán, ni en el partido elitista, al que definitivamente nos oponemos, sino en lo que le sucede a un pequeño grupo "como nosotros" [colegas marxistas

> *revolucionarios en la organización] que saben que nada se puede hacer sin las masas, y están con ellas, pero ellos (pequeños grupos) son teóricos y siempre parecen estar cerca también. Entonces, ¿cuál es la objetividad que explica su presencia, como la objetividad explica el estallido espontáneo de las masas? En pocas palabras, estaba buscando la objetividad de la subjetividad.*
>
> Raya Dunayevskaya[20]

Una de las grandes dificultades que enfrentamos en relación con la organización es la historia contradictoria de la organización revolucionaria en el siglo XX y ahora en el XXI. Contradictoria en el sentido de que si bien las organizaciones revolucionarias han jugado un papel clave en la transformación social (véase particularmente el partido bolchevique en la Revolución rusa), también, en ocasiones, han detenido los procesos revolucionarios después de la destrucción de lo viejo, y no han permitido que la creación de lo nuevo fluya libremente. Por el contrario, se han puesto en marcha nuevas formas de la vieja dominación, a través del "partido". La contrarrevolución ha surgido *dentro* de la revolución a través del "partido revolucionario".

Además, "¿qué sucede una vez que es tomado el poder?". La cuestión del carácter incompleto de las revoluciones sociales, del peligro de transformarse en lo contrario, no es sólo un problema histórico en una tierra lejana. Es también una cuestión de América Latina, una realidad del aquí y el ahora: la línea divisoria que significó Cuba en América Latina, con su Revolución de 1959, sin duda desafió el imperialismo de Estados Unidos. Pero el medio siglo transcurrido desde entonces ha planteado muchas preguntas y contradicciones con un solo partido en el poder, un líder único, todo en nombre del "socialismo". A esto podríamos añadir los sandinistas en el poder en Nicaragua, el FMLN que gobierna en El Salvador. Ya hemos abordado el intento de construir el socialismo del siglo XXI en Venezuela y en Bolivia. Nada de esto es con el objetivo de negar el papel abrumadoramente reaccionario de Estados Unidos en detener los cambios revolucionarios, sino para enfatizar que las contradicciones *dentro* del proceso revolucionario, y en particular el papel de la organización revolucionaria, sobre todo cuando está en el poder, también necesita ser examinado.

El asunto aquí no es hacer un análisis de esta historia, sino más bien enfrentar la realidad de que en el momento actual *existe casi un vacío en cuanto a*

[20] Presentación del 1 de junio de 1987, *Dialéctica de la organización y la filosofía.*

la presencia de los pequeños grupos de pensadores-activistas revolucionarios (¿son los zapatistas una excepción a este vacío?) a los que Dunayevskaya se refería en la cita antes mencionada.

En relación con las organizaciones revolucionarias en potencia, los movimientos sociales en América Latina, a menudo espontáneos en su origen, enfrentan con frecuencia el peligro de ser desviados por partidos políticos "progresistas" que pretenden tomar control de ellos y utilizarlos para fines electorales. Brasil y Argentina, así como Bolivia y Ecuador, vienen a la mente. Los pequeños grupos que sí existen son a menudo vanguardias elitistas en su concepción, así que buscan tomar control o aprovechar las olas de los movimientos sociales. Hoy en día, en América Latina existe una tendencia al no partidismo, existe desconfianza de cualquier organización externa que no sea de los propios movimientos sociales. Tal vez la historia de los partidos de izquierda en América Latina haya dado motivo para esta desconfianza. Sin embargo, esto todavía no da respuesta a la cuestión de la organización revolucionaria como medio necesario en la transformación social.

¿Qué buscaba Dunayevskaya al explorar el papel de "un grupo pequeño 'como nosotros'"? No era privilegiar la organización revolucionaria sobre la creatividad de la propia actividad de las masas. Se centró en la *relación* de las masas y los pensadores-activistas, teóricos, de la transformación revolucionaria. Eso es lo que quería decir con buscar "la objetividad de la subjetividad", en términos de la organización revolucionaria. ¿Qué era lo objetivo en estos pequeños grupos, aparentemente sólo subjetivos? Esto nos lleva a la organización como organización del pensamiento.

3. La organización como organización del pensamiento: la objetividad de la subjetividad

Después de las amargas experiencias de los grupos elitistas de vanguardia en la práctica, después de la traición de las organizaciones de masas "socialistas, progresistas" en el poder y fuera del poder, la cuestión de la forma de organización no es un asunto menor. Las formas descentralizadas, no vanguardistas son importantes. Sin embargo, la forma de organización por sí sola no responde a la pregunta "¿qué filosofía de la organización?". El título del libro de Dunayevskaya: *Dialéctica de la organización y la filosofía: 'el partido' y las formas de organización que nacen de la espontaneidad* es revelador. El poner juntas la dialéctica de la organización y la filosofía, y sólo entonces plantear esas dos formas opuestas de organización, "el partido" y las formas de organización que nacen de la espontaneidad, significa que la filosofía y la organización, la dialéctica y la organización revolucionaria, se convirtieron en

la relación crucial sobre la cual trabajar. Sí, el partido de vanguardia y las formas de organización nacidas de la espontaneidad son opuestos, pero no opuestos absolutos. Una forma no-elitista de organización sólo puede alcanzar su pleno potencial cuando se logra unir una filosofía emancipadora y una organización emancipadora. Sin eso, la cuestión de la organización gira en torno a la forma y no sobre el contenido emancipador, la libertad. Como expresó Dunayevskaya:

> Lo que quiero decir, es que a menos que elaboremos la dialéctica en la misma filosofía, la dialéctica de la organización, ya sea que provenga desde el partido de vanguardia o la que nazca de la espontaneidad, serían sólo diferentes formas de organización, en lugar de una organización que sea tan inseparable de su fundamento filosófico que forma y contenido son uno (6 de octubre de 1986).[21]

¿Por qué enfrentamos estas grandes dificultades en la organización revolucionaria, ya sea en lo referente a partidos políticos llamados progresistas que utilizan a los movimientos sociales para sus propios fines, o grupos de vanguardia que tratan de "dirigir la revolución", o aquellos que rechazan los dos tipos de formas organizativas diciendo que el movimiento desde abajo es suficiente? El hilo conductor de estas posiciones contradictorias, diría yo, es el fracaso de todas estas tendencias, y otras, al enfrentar el desafío de reconocer la necesidad de lograr y desarrollar una filosofía de la revolución permanente para nuestros días en el espíritu de Marx. Debido a la incapacidad de elaborar una filosofía de la revolución, estos aspirantes a revolucionarios no ven la necesidad de concretar esa filosofía dentro de la organización —una dialéctica de la organización y la filosofía, que significaría un nuevo tipo de organización revolucionaria. Es este tipo de organización el que es necesario construir, grupos filosóficos de acción que puedan integrarse auténticamente con la lucha de las masas, y no simple y supuestamente "dar conciencia a las masas", y así manipularlas. Necesitamos organizaciones de pensadores-activistas impregnados de la dialéctica, que puedan ayudar a que las masas comprendan plenamente sus propios poderes, su propia creatividad, a elaborar su propia visión de una nueva sociedad humana. Esto, precisamente esto, estaba en el centro del concepto de organización de Marx. ¿Cómo podemos ponerlo en práctica?

En el presente estudio he tratado de extender esa discusión a América Latina, analizando la organización del pensamiento de los zapatistas, que proyectan una forma de la práctica, desde abajo y a la izquierda, que es mar-

[21] Dunayevskaya, 1981: # 10.789.

cadamente diferente a la de la vieja izquierda, y que al mismo tiempo es más que una cuestión de forma, de horizontalismo. Sin separarse de la práctica participativa de las comunidades indígenas en la construcción de la autonomía, es una forma dialéctica de hacer teoría. ¿Es ésta una filosofía de la rebelión, de la revolución, en el sentido de Marx? Todavía no es la plenitud de una filosofía de la transformación revolucionaria, pero está en ese camino: es plantar las semillas y cultivarlas; una exploración en la práctica y la teoría que puede ayudarnos en la construcción de esa visión filosófica de transformación social permanente. Es un reto y una tarea no sólo de y para los zapatistas, sino de y para todos nosotros, para llegar a una nueva sociedad, a un nuevo mundo, a una liberación latinoamericana en plenitud.

Bibliografía

Achtenberg, Emily (2013), “El desarrollo impugnado: la geopolítica del conflicto del TIPNIS de Bolivia”, en NACLA, disponible en <https://nacla.org/article/contested-development-geopolitics-bolivia%E2%80%99s-tipnis-conflict>.

Almeyra, Guillermo (2012), “El Estado ‘de arriba’ y el Estado ‘de abajo’”, en *La Jornada*, México, 26 de febrero.

Anderson, Kevin (1995), *Lenin, Hegel and Western Marxism: A Critical Study*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press.

Aristide, Jean-Bertrand (1990), *In the Parish of the Poor: Writings from Haiti* (*En la parroquia de los pobres: escritos desde Haití*), Maryknoll, Nueva York, Orbis Books.

Aristide, Marx V. y Laurie Richardson (1994), “Haiti’s Popular Resistance”, en *NACLA Report on the Americas*, vol. 27, núm. 4, pp. 30-36.

Baldwin, James (1979), “If Black English Isn’t a Language, Then Tell Me, What Is?”, en *The New York Times*, 29 de julio.

Bautista, Rafael (2012), “El 18 Brumario del Kananchiri”, en Rafael Bautista *et al.*, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, Autodeterminación.

Bell, Beverly (2001), *Walking on Fire – Haitian Woman’s Stories of Survival and Resistance*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

Blanco, Hugo (1971), *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú*, México, Siglo XXI.

_______ (2008), entrevistó en revista *Mariátegui*, 9 de septiembre, Yásser Gómez.

_______ (2009), entrevista para *World War4 Report August*, 28, 9 de julio.

_______ (2014), Director de *Lucha Indígena*, en <http://www.luchaindigena.com/>.

Buck-Morss, Susan (2009), *Hegel, Haití y la historia universal*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Burt, Jo-Marie (2009), *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de sendero y la dictadura de Fujimori*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Servicios Educativos Rurales.

Cerutti Guldberg, Horacio (1989), *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

_______ (1989), *La utopía de nuestra América (de varia utópica). Ensayos de Utopía III*, Bogotá, Universidad Central de Bogotá.

_______ (2007), *Presagio y tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM.

_______ (2010), *Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía V)*, Monterrey, CECyTE-CAEIP.

_______ y Carlos Mondragón (coords.) (2006), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM.

Chirix García, Emma Delfina (2003), *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*, Guatemala, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.

Chuji Gualinga, Mónica (2010), entrevista realizada el 14 de junio por *Mujeres Indígenas Hoy. En la senda de grandes luchadoras y heroínas como Bartolina Sisa, Dolores Caguango, Gregoria Apaza, Anacaona, Guacolda, Micaela Bastidas, Tránsito Amaguaña*, disponible en <http://bartolinas.blogspot.com>.

Cliff, Tony (2004), *All Power to the Soviets: Lenin, 1914-1917*, Chicago, Haymarket Books.

Contralínea. Una revista de periodistas mexicanos, disponible en <http://contralinea.info/archivo-revista/>.

Cuevas, Rafael (2011), "Bolivia. Mandar obedeciendo", en *Alainet*, 8 de octubre, disponible en <http://alainet.org/>.

Danner, Mark (2010), "To Heal Haiti, Look to History, Not Nature", en *The New York Times*, 21 de enero.

Desinformados, en <http://desinformemonos.org>.

Dri, Rubén (2006), *Revolución de las Asambleas*, Buenos Aires, Ediciones Diaporías.

Dubois, Laurent (2004), *Avengers of the New World – The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

_______ (2011), *Haiti: The Aftershocks of History*, Londres, Macmillan Publishers.

Dunayevskaya, Raya (1963) [2014], *American Civilization on Trial,* Chicago, News & Letters (edición español, *La civilización americana a prueba*, México, Juan Pablos).

_______ (1981), *Raya Dunayevskaya Collection*, Detroit, Wayne State University, esta colección es el depositario definitivo de la inmensa mayo-

ría de los escritos de Dunayevskaya, disponible en <http://newsandletters.org/>.
_______ (1985), *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, México, FCE.
_______ (1992), *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, Chicago, News and Letters.
_______ (2003) [1993], *La liberación femenina y la dialéctica de la revolución*, México, Fontamara.
_______ (2007), *Marxismo y libertad*, México, Fontamara.
_______ (2009), *Filosofía y revolución*, México, Siglo XXI.
_______ (2009), *El poder de la negatividad*, México, Juan Pablos.
_______ (2012), *Trilogía de revolución (Marxismo y la libertad; Filosofía y revolución; Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución)*, México, Prometeo Liberado.
Dupuy, Alex (2007), *The Prophet and Power* (*El profeta y el poder*), Lanham, MD, Rowman and Littlefield.
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), Comunicados de Subcomandante Insurgente Marcos y otros, de Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN (CCRI-CG del EZLN), y de Juntas de Buen Gobierno, disponible en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.
El Libertario, Venezuela, en <http://www.nodo50.org/ellibertario>.
Escuelita Zapatista (2013), los 4 libros: *Gobierno autónomo I; Gobierno autónomo II; Participación de las mujeres en el gobierno autónomo; Resistencia autónoma*, en <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.mx/2013/09/participacion-de-las-mujeres-en-el.html>.
Falquet, Jules (2001), "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", en *Debate Feminista, Racismo y Mestizaje*, año XII, núm. 24, octubre, México.
Freire, Paulo (1993), *Política y educación*, Madrid, Siglo XXI.
Fuentes, Federico (2005), "Venezuela: Land Reform Battle Deepens", en *Green Left Weekly,* 12 de octubre.
Galasso, Norberto y Alcira Argumedo (2005), "Del canje de la deuda a la democracia artiguista", por Carlos del Frade en *La Fogata*, disponible en <www.lafogata.org/05arg/arg5/ar_11-7.htm>.
Galeano, Eduardo (1999), *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana, Casa de las Américas.
García Linera, Álvaro (2011), *El "oenegismo", enfermedad infantil del derechismo*, en <http://www.vicepresidencia.gob.bo/spip.php?page=expositor&id_expositor=10&pestana=publicaciones>.

_______ (2012), *Geopolítica de la Amazonía, poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, en <http://www.vicepresidencia.gob.bo/spip. php?page=expositor&id_expositor=10&pestana=publicaciones>.

_______ *et al.* (2004), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Oxfam/Diaconía.

Gargallo, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo.

Girardi, Giulio (2003), "El derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos, eje de una nueva civilización según el movimiento indígena, negro y popular de AbyaYala", "La Educación Popular liberadora frente a la globalización neoliberal en el campo cultural, educativo y religioso", los dos en G. Girardi y Cenprotac, *Formando actores en la construcción de la alternativa a la globalización neoliberal. Los nuevos desafíos de la educación popular*, La Paz, Cenprotac.

Gogol, Eugene (1994), *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos/UNAM.

_______ (2002), *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, México, Juan Pablos.

_______ (2006), *Raya Dunayevskaya: filósofa del humanismo-marxista*, México, Juan Pablos.

_______ (2012), *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*, México, Juan Pablos.

_______ (2014), *Ensayos sobre zapatismo*, México, Juan Pablos.

Gómez, Andrés (2012), "Lecciones tipnianas", en *Página Siete*, 23 de octubre, p. 18.

Guerrero, Modesto (2009), "Emergencias y desafíos de las asambleas barriales", en *Herramienta*, núm. 19, otoño.

Gutiérrez, Gustavo (1971) [1987], *Teología de la liberación* (5a. edición), Lima, CEP.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Hallward, Peter (2007), *Damning the Flood: Haiti, Aristide, and the Politics of Containment*, Londres, Verso.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Buenos Aries, Debate.

——— (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós Ibérica.

——— (2009), *Commonwealth*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Harnecker, Marta (2002), *Hugo Chávez Frías: un hombre, un pueblo* (entrevista), Colombia, Desde Abajo.

Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.

——— (1968), *En ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachete.

——— (1968), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro.

——— (1993), *Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias-Prodhufi.

——— (s.f.), *Filosofía del espíritu*, Buenos Aires, Anaconda.

Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Hylton, Forrest y Sinclair Thomson (2008), *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Londres, Verso.

James, C.L.R. (1938), *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución en Haití*, Madrid/México, Turner/FCE, disponible en <www.turnerlibros.com>.

Janicke, Kiraz (2007), "Without Workers Management there Can Be No Socialism", 30 de octubre, disponible en <venezuelanalysis.com>, <http://venezuelanalysis.com/analysis/2784>.

Lander, Edgardo y Pablo Navarrete (2007), "La política económica de la izquierda latinoamericana en el gobierno: Venezuela", en <http://www.tni.org/es/briefing/la-pol%C3%ADtica-econ%C3%B3mica-de-la-izquierda-latinoamericana-en-el-gobierno-venezuela>.

Lenin, V. I. (1986), *Cuadernos filosóficos. Obras Completas*, tomo 29, Moscú, Progreso.

——— (1902), *¿Qué hacer?*, Stuttgart, Dietz, en <http://www.marxistsfr.org/espanol/lenin/obras/1900s/quehacer/index.htm>.

Lerner, Josh (2007), "Communal Councils in Venezuela: Can 200 Families Revolutionize Democracy?", en *Z Magazine*, 6 de marzo.

Lih, Lars (2006), *Lenin Rediscovered: What Is to Be Done? In Context*, Leiden, Netherlands, Brill, Historical Materialism Series.

Lindsay, Reed (2007), "What Future for Haiti? And Interview with Patrick Elie", en NACLA, disponible en <https://nacla.org/news/2007/8/24/what- future-haiti-interview-patrick-elie>.

López Bárcenas, Francisco (2008), *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De la rebelión de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, México, UAM-Xochimilco, disponible en <http://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2009/08/triquisversionparaimpresion.pdf>.

Magnani, Esteban (2009), *El cambio silencioso. Empresas y fábricas recuperadas por los trabajadores en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo.

Malkreyente (2011), en *Boletín informativo semestral del accionar de la Red Juvenil,* diciembre, Medellín.

Mariátegui, José Carlos (1928), *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en <http://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/index.htm>.

Márquez-Fernández, Álvaro B. (2005), "Diez años más para filosofar desde la praxis utopista en América Latina", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 10, núm. 31, octubre-diciembre.

Marx, K., en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/indice.htm>.

_______, "Crítica de la dialéctica hegeliana", en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm#3-5>.

_______, *Crítica del programa de Gotha*, en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm#i>.

_______, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>.

_______ (1844), "Introducción", en *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, París.

_______ (2005), *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, El Signo.

_______ (2007), *El Capital*, tomo 1, México, Siglo XXI.

Mills, Patricia J. (1996), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press.

Mujeres Indígenas Hoy (2010), "Ecuador-Mónica Chuji 'Las mujeres van abriéndose paso paulatinamente'", 14 de junio, disponible en <http://bartolinas.blogspot.com>.

Muñoz Ramírez, Gloria y Desinformémonos (coords.) (2011), *#YoSoy132, voces del movimiento*, México, Bola de Cristal.

News and Letters, en <http://newsandletters.org/>.

Olivera, Oscar y Tom Lewis (2004), *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Boston, South End Press.

Paredes, Julieta (2006), "Para que el sol vuelva a calentar", en Elizabeth Monasterios Pérez, *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, La Paz, University of Pittsburgh/Plural Editores.

Quijano, Aníbal (1990), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, El Conejo.

_______ (1991), "Recovering Utopia", en NACLA. *Report on the Americas*, vol. 24, núm. 5.

Ramírez F., María del Rayo (2012), *Utopología desde nuestra América*, Colombia, Desde abajo.

Rodas Morales, Raquel (2002), "Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador", documento de trabajo, núm. 4, Quito, Fondo para la Igualdad de Género de ACDI.

Salazar Bondy, Augusto (1967), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, t. 2, Perú, Francisco Moncloa Editores.

______ (1969), "Sentido y problema del pensamiento filosófico Hispanoamericano", en *University of Kansas*, Occasional Publications Number Sixteen, Lawrence, Center of Latin American Studies, University of Kansas.

______ (1976), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 4a. ed., México, Siglo XXI.

______ *et al.* (1974), *América Latina: filosofía y liberación*, Buenos Aires, Bonum.

Sayers, Sean (2011), *Marx & Alienation: Essays on Hegelian Themes*, Londres, Palgrave Macmillan.

Sitrin, Marina (2005), *Horizontalidad: voces de poder popular en Argentina*, Buenos Aires, Chilavert.

Sotelo, Adrián (2013), "El nefasto sexenio calderonista y la irrupción del nuevo liberalismo del PRI", en *Rebelión*, 2 de enero, disponible en <http://rebelion.org/noticia.php?id=161668>.

Soto Santiesteban, Gustavo (2011), "Una mirada macroscópica al conflicto del TIPNIS", en *Alainet*, 13 de octubre, disponible en <http://alainet.org/>.

Suárez Y., Amparito (2001), "La escuela de formación de mujeres indígenas tras un nuevo sueño", en *Rikcharishun*, periódico bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, año 29, núm. 5, diciembre, Ecuador, Runakunapak Rikcharimui-ECUARUNARI.

Svampa, Maristella (2004), "Las organizaciones piqueteras: actualización, balance y reflexiones (2002-2004)", en <http://www.maristellasvampa.net/publicaciones-ensayos.shtml>.

Thompson, Frank (2006), "Reconsidering Cuban Economic Performance in Retrospect", paper given at The Measure of a Revolution: *Cuba 1959-2009 conference*. Queen's University, Kingston, Ontario, Canadá.

Trinchero, Hugo (2007), "Economía política de la exclusión. Para una crítica desde la experiencia de las empresas recuperadas por sus trabajadores (ERT)", en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 26, agosto/diciembre, Buenos Aires.

Vallejo, Camila (2012), *Podemos cambiar el mundo*. México, Ocean Sur.

Veraza, Jorge (2005), *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, México, Ítaca.

Villa Arreola, Yamilet (2009), "Narran casos de muertes de indígenas por golpizas y abusos. Los usos y costumbres en aldeas nahuas, prácticas que generan violencia de género", en *La Jornada Guerrero*, 9 de marzo.

Wanderley, F. (2011), "El TIPNIS somos todos. Otro desarrollo es posible", en *La Razón*, 2 de diciembre, La Paz.

Warren, Mary Anne (1985), *Gendercide: The Implications of Sex Selection (Genericidio: las implicaciones de la selección por sexos)*, Lanham, MD, Rowman/Littlefield Publishers.

Webber, Jeffery (2010), "Carlos Mesa, Evo Morales y una Bolivia dividida (2003-2005)", en *Latin American Perspectives,* vol. 37, núm. 3, mayo.

——— (2011), *From Rebellion to Reform in Bolivia*, Chicago, Haymarket Books.

Wilentz, Amy (2013), *Farewell, Fred Voodoo*, Nueva York, Simon & Schuster.

Wilpert, Gregory (2007), *Changing Venezuela by Taking Power*, Londres, Verso.

Zapata, Solany, Consejera Regional Indígena de Risaralda, en una entrevista al diario *El Tiempo*, disponible en <www.eltiempo.com>.

Zibechi, Raúl (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*, Buenos Aries, Tinta Limón.

——— (2008), *Territorios en resistencia: cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires, Lavaca.

——— (2009), "La crisis nuestra de cada día", en *La Jornada*, 8 de mayo, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/05/08/index.php?section=opinion&article=042a1pol>.

Sobre el autor

Eugene Gogol vive en México. Creció en la época de los derechos civiles, enseñando historia negra en el Programa de Verano de 1964, en el Mississippi, publicando sus experiencias en coautoría con Raya Dunayevskaya y Mario Salvio en *The Free Speech Movement and the Negro Revolution* (*El movimiento por la libertad de la palabra y la revolución negra*). En 1968 fue participante y observador de los sucesos de mayo-junio del 68 francés y escribió *France, Spring, 1968: Masses in Motion, Ideas in Free Flow* (*Francia, primavera de 1968: las masas en movimiento, las ideas en su libre flujo*).

A mediados de los años setenta Gogol comenzó su trabajo de maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Estatal de California, en Los Ángeles, donde realizó un estudio sobre la relación entre José Carlos Mariátegui y Carlos Marx, publicado posteriormente por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (*Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*).

En los años ochenta trabajó como editor general del periódico marxista-humanista *News & Letters* en Detroit y Chicago, y fue uno de los secretarios de la filósofa marxista Raya Dunayevskaya.

Autor de *El concepto del otro en la liberación latinoamericana: la fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, México, Juan Pablos, 2004; Colombia: desde abajo y Dei 2004, Buenos Aires, Herramienta, 2007; *Raya Dunayevskaya: filósofa de humanismo-marxista*, México, Juan Pablos, 2006; *Hacia una dialéctica de la filosofía y la organización*, México, Juan Pablos, 2013; *Utopía y la dialéctica en la liberación latinoamericana*, México, Juan Pablos, 2014.

Gogol da la bienvenida a un diálogo con los lectores
y puede encontrarse en <*egogol@hotmail.com*>.

Utopía y dialéctica
en la liberación latinoamericana
se terminó en junio de 2014
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,
Col. del Carmen, Del. Coyoacán,
México 04100, D.F.
<juanpabloseditor@gmail.com>

1 000 ejemplares



De la Introducción

21 de diciembre 2012. (Calendario maya, el fin de una era y el comienzo de una nueva.) En una disciplinada y silenciosa oleada, 45 mil indígenas zapatistas (tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques y mames) ocuparon las calles de cinco ciudades en Chiapas: "¿ESCUCHARON? Es el sonido de un mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día era noche. Y noche será el día que será el día. ¡DEMOCRACIA! ¡LIBERTAD! ¡JUSTICIA!" –decía su comunicado. La ocupación fue seguida de una serie de comunicaciones del Subcomandante Insurgente Marcos y de otros en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN).

Entre esos documentos había... [uno que hace] referencia a "El Tiempo del *No*, el Tiempo del *Sí*", [en el que] los zapatistas hablan del doble ritmo de desarraigo de la transformación social –la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo–, el cual ha caracterizado a la lucha de la humanidad por la liberación durante generaciones, siglos y, de hecho, milenios. En este sentido, el proyecto y la visión utópica zapatistas se alinean con la *dialéctica*, la expresión filosófica que ha dado voz a la lucha emancipadora de mujeres y hombres a lo largo de la historia. La negatividad absoluta de la dialéctica fue una revolución en el pensamiento que G.W.F. Hegel forjó bajo el impacto de la gran Revolución francesa, y que Carlos Marx transformó en una filosofía de la revolución: la *revolución permanente.* No es entonces una cuestión crucial que los zapatistas hayan discernido activamente los nexos libertarios implícitos entre sus ideas y acciones, con respecto a las de Hegel y Marx. *La dialéctica está en la vida y no sólo en los libros.*



En este propositivo estudio, Eugene Gogol explora los vínculos entre el pensamiento dialéctico revolucionario, tal como se encuentra en Hegel, Marx y Dunayevskaya, y el concepto latinoamericano de *utopía.* Junto con algunos colegas latinoamericanos examina los movimientos sociales liberadores y las formas radicales de organización en México, Bolivia, Venezuela, Haití, Argentina, Perú y Colombia, entre otros países de América Latina, con especial atención en las dificultades que enfrentan en relación con las fuerzas del Estado.





